Julien ALIQUOT

LA VIE RELIGIEUSE AU LIBAN SOUS L'EMPIRE ROMAIN



BIBLIOTHÈQUE ARCHÉOLOGIQUE ET HISTORIQUE - Tome 189

Presses de l'ifpo

La Vie religieuse au Liban sous l'Empire romain

Julien Aliquot

DOI : 10.4000/books.ifpo.1411
Éditeur : Presses de l'Ifpo
Lieu d'édition : Beyrouth
Année d'édition : 2009
Date de mise en ligne : 12 décembre 2012
Collection : Bibliothèque archéologique et historique
ISBN électronique : 9782351592991



Édition imprimée
Date de publication : 1 octobre 2009
ISBN : 9782351591604
Nombre de pages : 450

Référence électronique
ALIQUOT, Julien. *La Vie religieuse au Liban sous l'Empire romain.* Nouvelle édition [en ligne]. Beyrouth : Presses de l'Ifpo, 2009 (généré le 03 mai 2019). Disponible sur Internet : <http://books.openedition.org/ifpo/1411>. ISBN : 9782351592991. DOI : 10.4000/books.ifpo.1411.

Entre la conquête du Proche-Orient par Rome au premier siècle avant Jésus-Christ et la fermeture des temples au quatrième siècle de l'ère chrétienne, les montagnes du Liban se couvrent de nombreux sanctuaires païens. Ces lieux de culte entre ciel et terre ont attiré l'attention des voyageurs et des savants depuis l'Antiquité : « je suis aussi monté vers le Liban depuis Byblos, à une journée de marche, après avoir appris qu'il se trouvait là un ancien temple d'Aphrodite », peut-on lire dans le *De Dea Syria*, traité rédigé en grec à l'époque romaine, qui relate une visite au célèbre site d'Afqa, à la source du fleuve Adonis. Julien Aliquot invite le lecteur à découvrir à son tour les cultes et les sanctuaires libanais en tirant parti d'une documentation renouvelée par les travaux archéologiques et épigraphiques les plus récents. Son enquête constitue la première étude d'ensemble sur la vie religieuse au Liban sous l'Empire romain. Au croisement de l'histoire et de l'archéologie, elle est complétée du catalogue des cent vingt lieux de culte de la région. L'ouvrage se place dans la perspective de l'histoire des religions et des sociétés du monde romain. Il contribue aux recherches sur l'hellénisation et la romanisation du Proche-Orient.

Between the conquest of the Near East by Rome in the first century before Jesus Christ and the closure of the temples in the fourth century of the Christian era, many pagan sanctuaries covered the mountains of Lebanon. These places of worship suspended between sky and earth have drawn the attention of the travellers and scholars since Antiquity: "I also went up from Byblos into Lebanon, a day's journey, having learnt that there was an ancient sanctuary of Aphrodite there," as one can read in the *De Dea Syria*, a treatise written in Greek in the Roman period, which tells a visit to the famous site of Afqa, at the spring of the river Adonis. Julien Aliquot invites the reader to discover in his turn the Lebanese cults and sanctuaries by taking advantage of a documentation renewed by the most recent archaeological and epigraphic works. His inquiry constitutes the first comprehensive study on the religious life in Lebanon under the Roman empire. At the meeting point of history and archaeology, it is completed by the catalogue of the hundred and twenty places of worship of the area. The book takes place in the perspective of the history of religions and societies of the Roman world. It contributes to the researches on the hellenisation and the romanisation of the Near East.

بين الفتح الروماني لمنطقة الشرق الأدنى في القرن الأول قبل الميلاد، وإغلاق المعابد في القرن الرابع الميلادي، كانت جبال لبنان مزروعة بالعديد من المعابد الوثنية. ولقد جذبت أماكن العبادة المعلقة بين السماء والأرض اهتمام الرحالة والعلماء منذ العصور القديمة : "وأنا أيضا صعدت جبل لبنان انطلاقاً من جبيل، على بعد مسيرة يوم واحد، بعد أن علمت أن هناك هيكلاً قديماًلأفروديت". هذا مانقرأه في دي ديا سورية (De Dea Syria)، وهو كتاب مكتوب باللغة اليونانية في العصر الروماني، والذي يتحدث عن زيارة الى موقع أفقا الشهير، عند نبع نهر أدونيس. وبدوره، يدعو جوليان اليكو القارئ لاكتشاف الديانات والمعابد االلبنانية من خلال الوثائق التي جددت بفضل أحدث الأعمال الأثرية والكتابية. ويعتبر تحقيقه أول دراسة شاملة عن الحياة الدينية في لبنان في ظل الامبراطورية الرومانية. فهو يكمل اللقاء بين التاريخ وعلم الآثار، بدليل يضم مائة وعشرين مكاناً للعبادة في المنطقة. ويندرج الكتاب ضمن سياق تاريخ الأديان والمجتمعات في العصر الروماني، وهو يساهم في إغناء البحث المتعلق بهلسنة ورومنة الشرق الأدنى.

JULIEN ALIQUOT

Agrégé d'histoire (2001), docteur en histoire de l'Université de Tours (2006) et ancien pensionnaire scientifique de l'Ifpo en Syrie (2007-2010), Julien Aliquot est chargé de recherche au CNRS dans le laboratoire Hisoma (UMR 5189, Histoire et sources des mondes antiques, Lyon). À l'Ifpo, il a publié le onzième tome des *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (*IGLS*), consacré au *Mont Hermon* (2008), et *La Vie religieuse au Liban sous l'Empire romain* (2009). Il a également coédité les *Sources de l'histoire de Tyr* (2011). Ses recherches

actuelles portent sur les religions et les sociétés du Proche-Orient hellénistique, romain et protobyzantin. Elles participent à l'avancement du programme des *IGLS* au Liban et en Syrie.

SOMMAIRE

Catalogue des lieux de culte

Annexes

Avant-propos

1 Ce livre est la version corrigée et complétée de ma thèse de doctorat en histoire, soutenue le 14 mars 2006 à l'Université de Tours, devant Mme Marie-Françoise Boussac, professeur d'histoire grecque à l'Université de Lille 3, M. Jean-Charles Balty, professeur émérite à l'Université de Paris 4, M. Pierre-Louis Gatier, directeur de recherche au CNRS (HiSoMA, Maison de l'Orient et de la Méditerranée, Lyon), M. Michel Gawlikowski, professeur à l'Université de Varsovie, et M. Maurice Sartre, professeur d'histoire ancienne à l'université de Tours et membre de l'Institut universitaire de France. Avant de le soumettre à la sagacité du lecteur, je souhaite rendre hommage aux membres de mon jury ainsi qu'aux personnes et aux institutions qui m'ont soutenu. Je tiens tout d'abord à exprimer ma gratitude à M. Maurice Sartre, qui a accepté de diriger mes recherches et qui m'a permis de les poursuivre dans les meilleures conditions à l'Université de Tours, où des cours magistraux et des travaux dirigés m'ont été confiés entre 2002 et 2006, en qualité d'allocataire de recherche et de moniteur, puis en tant qu'attaché temporaire d'enseignement et de recherche. Je suis aussi reconnaissant à Mme Marie-Françoise Boussac de m'avoir fait l'honneur de participer à mon jury de thèse : après m'avoir donné le goût des études d'histoire ancienne, c'est elle qui, en premier lieu, m'a invité à travailler sur la vie religieuse et sur l'épigraphie du Proche-Orient hellénistique, romain et protobyzantin, à l'époque où je préparais le Diplôme d'études approfondies en Sciences de l'Antiquité à l'Université de Lille 3.

2 Mon travail tire profit de lectures érudites, mais aussi de missions de terrain qui s'inscrivent dans le cadre de deux programmes de recherche, celui des *Sanctuaires du Proche-Orient hellénistique, romain et protobyzantin*, dont M. Pierre-Louis Gatier assure la direction, et celui des *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (*IGLS*), dirigé par Mme Marie-Françoise Boussac de 1997 à 2002, puis par M. Jean-Claude Decourt (HiSoMA), de 2003 à ce jour. Au cours des années 2002-2006, quatre missions m'ont permis d'explorer la montagne libanaise et de prospecter le Mont Hermon en vue de la préparation du recueil épigraphique consacré à ce massif riche en inscriptions religieuses et en sanctuaires de l'époque romaine. Le corpus de l'Hermon a paru aux Presses de l'Ifpo en 2008. Je voudrais donc renouveler mes remerciements aux représentants des deux pays qui m'ont confié la tâche de publier les textes découverts sur leur territoire respectif. Au Liban, je sais gré à M. Frédéric Husseini, Directeur Général des Antiquités, de m'avoir fourni les autorisations nécessaires à la réalisation de la prospection épigraphique, et à M. Khaled Rifai,

responsable du secteur dont relève l'Hermon libanais, d'avoir facilité mes déplacements dans la région. En Syrie, je remercie MM. Jamal Al-Ahmar, Tamam Fakouch et Bassam Jamous, tour à tour en charge du poste de Directeur Général des Antiquités et des Musées, et M. Michel al-Maqdissi, Directeur des Fouilles et des Études archéologiques, de m'avoir permis de mener à bien la prospection épigraphique d'un secteur difficile d'accès ; à cette occasion, j'ai été épaulé par le Service des Antiquités de la Damascène, successivement placé sous la responsabilité de MM. Nazir Awad et Mahmoud Hammoud ; je suis particulièrement redevable à M. Ibrahim Omeri, Ingénieur chargé de l'inventaire archéologique de la région, de m'avoir accompagné et aidé avec enthousiasme sur le terrain. Chacune des missions que j'ai effectuées a bénéficié du soutien logistique et financier de l'Institut français d'archéologie du Proche-Orient (Ifapo), devenu l'Institut français du Proche-Orient (Ifpo). Je tiens à remercier M. Jean-Louis Huot, ancien Directeur de l'Ifapo, ainsi que MM. Bertrand Lafont et Marc Griesheimer, Directeurs scientifiques pour l'archéologie et l'histoire de l'Antiquité à l'Ifpo, pour leur disponibilité et leur écoute bienveillante.

3 Depuis septembre 2002, M. Pierre-Louis Gatier n'a compté ni son temps ni son énergie, d'abord pour me guider lors de mes premières missions au Liban et en Syrie, puis pour me faire part de ses encouragements, de ses suggestions et de ses critiques toujours constructives. Pour son aide amicale, je lui adresse tous mes remerciements. Je suis également reconnaissant à Jean-Baptiste Yon d'avoir bien voulu partager avec moi les informations dont il dispose sur le dossier épigraphique du Liban-Nord et de s'être chargé de relire les chapitres qui suivent. J'ajoute que j'ai eu l'occasion de présenter les résultats de mes recherches au cours de séminaires spécialisés et de colloques internationaux, au Proche-Orient à Amman (*Espaces sacrés du Proche-Orient*, org. Jean-François Salles, Ifpo), Beyrouth (*Les sanctuaires du Proche-Orient hellénistique et romain*, org. Pierre-Louis Gatier *et al.*) et Damas (*Damascius et le parcours syrien du platonisme*, org. Philippe Vallat, Ifpo), et en Europe à Oxford (*The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, org. Ted Kaizer, Corpus Christi College), Paris (*Archéologie et histoire de l'Orient hellénistique et romain*, org. François Villeneuve, Paris 1) et Tours (*Nouvelles avancées, nouveaux chantiers de l'histoire du Liban*, org. Bernard Heyberger, Tours/EPHE). Les remarques des participants à ces séances de travail m'ont été très utiles.

4 Les travaux que j'ai entrepris en tant que chercheur à l'Ifpo depuis septembre 2007 m'ont permis de compléter la documentation de ce livre. La préparation du tome des *IGLS* consacré à Beyrouth et sa région (en collaboration avec M. Jean-Paul Rey-Coquais) et la publication des catalogues épigraphiques du Musée national de Damas, du Musée national de Beyrouth et du musée de l'American University of Beirut (AUB) fournissent l'occasion de réviser les textes qui ont nourri ma réflexion et qui apportent des informations inédites. De nouveaux projets visent aujourd'hui à étendre le champ d'investigation de mes premières missions à la fois chronologiquement et géographiquement (sanctuaires de l'Antiliban syrien, corpus *IGLS* de la Syrie côtière). À l'Ifpo, j'ai bénéficié de l'aide de mes collègues et amis damascènes (Jean-Claude Bessac, Pierre-Marie Blanc, Thibaud Fournet, Jean Humbert, Pauline Piraud-Fournet) et beyrouthins (Frédéric Alpi, Gérard Charpentier, Lina Nacouzi, Lévon Nordiguian, Grégoire Poccardi). François Bernel m'a facilité l'accès aux ressources de la photothèque de l'Institut. Mohamed al-Dbiyat a bien voulu traduire en arabe le sommaire et le résumé de mon livre. J'ai aussi eu le plaisir de pouvoir suivre la mise en page et la fabrication de cet ouvrage aux côtés de Nadine Méouchy et de Rami Yassine, aux Presses de l'Ifpo. Que tous soient remerciés pour leur

disponibilité et leur efficacité sans être tenus pour responsables des oublis et autres négligences qui pourraient subsister dans les pages qui suivent.

5 Mes derniers remerciements vont à mes parents, Sophie Aliquot-Suengas et Dominique Aliquot, pour leur soutien inconditionnel et leurs lectures répétées et attentives, ainsi qu'à tous ceux avec qui mes rapports furent aussi divers qu'enrichissants au cours des sept dernières années, en particulier Justine, Marie, Frédéric, Mariane et Joseph.

6 Damas, le 11 novembre 2009

مقدمة

Traduction :

محمد الدبيات

حتى الوقت الحاضر، لم تعرف الحياة الدينية في لبنان في ظل الأمبراطورية الرومانية أية دراسة شاملة ولا حتى أي عرض نظري. وإن كان عدد من الكتاب قد درسوا الطقوس الدينية الممارسة في هذه المنطقة من الشرق الأدنى، فإنهم لم يكتبوا سوى بعض الأعمال المحدودة التي تتناول موقع المعابد أو بعض الآلهة الخاصة. ومن الناحية التاريخية، يشكل غياب وصف هذا الموضوع تناقضاً واضحاً، فالمعابد التي تنتشر في جبل لبنان قد لفتت انتباه العلماء والفضوليين منذ العصور القديمة. بيد أنه يمكن بسهولة تفسير هذا النقص، فغالباً ما تختزل الديانات المحلية وبشكل تعسفي إلى أشكال التعبد الشرقي الذي يعود لآلاف السنين، في حين أن الوثائق المتوفرة، الغزيرة والمتنوعة عن الفترة الممتدة بين احتلال روما للمنطقة في القرن الأول قبل الميلاد وإغلاق المعابد الوثنية في القرن الرابع الميلادي، يتطلب منحها معاملة خاصة وذلك بوضع التحليل في سياق تاريخ الأديان والمجتمعات في العالم الروماني. 1

لقد اعتمدنا لبنان كإطار جغرافي لهذه الدراسة، ووفقا لمعنى هذا الاسم القديم، والذي هو أوسع وأكثر تطابقاً مع وجهات نظر علماء الجيولوجيا المعاصرين، فاسم لبنان ينطبق ليس فقط على جبل لبنان، ولكن أيضا على جبل لبنان الشرقي حيث يحمل الجانب الشرقي منه حالياً اسم القلمون، وكذلك امتداده الجنوبي أي جبل الشيخ، أو جبل حرمون. ويعتبر منخفض البقاع، الواقع بين السلاسل الجبلية المتوازية لجبل لبنان وجبل لبنان الشرقي جزءاً من لبنان. ولم يكن القدماء يميزون بين لبنان وفينيقية التي كانت تمتد من جزيرة أرواد في الشمال إلى دورا في الجنوب: إذا اعتمدنا التعاريف الجغرافية وليس الإدارية التي كانت تعود لاسم فينيقية في العصور القديمة، فإن امتداد المنطقة الساحلية باتجاه الداخل يقيّم بشكل متنوع، فإما يحد جبل لبنان الشرقي فينيقية أو أنه يتبع لها. وأياً كان إمتدادهما فإن لبنان وفينيقية يشكلا جزءاً من سورية القديمة، والتي تتطابق، وفقا للمعنى الأكثر شيوعاً لاسمها في العصر الروماني، مع الشرق الأدنى الحالي، المحصور بين ساحل البحر المتوسط في الغرب، وحوض نهر الفرات شرقاً وجبال طوروس في الشمال وشبه الجزيرة العربية في الجنوب. 2

وبسبب غياب المصادر، فإنه من المستحيل القيام بإعادة تكوين لتاريخ الأحداث في لبنان في العصور القديمة بشكل دقيق. ويجب القبول بعملية تقسيم زمنية عامة تساعد على تمييز بعض الفترات الموثقة بشكل أفضل من غيرها. وعلى إثر الصراعات التي قامت بين خلفاء الإسكندر تم ضم المنطقة إلى مملكة البطالمة. وصارت عرضة لهجمات السلوقيين حتى السنوات 200-198 ق.م.: حينها استولى عليه أنطيوخوس الثالث مع كامل سورية البطلمية على حساب بطليموس الخامس. وبين منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ومسيرة بومبي الروماني في الفترة 64-63 قبل الميلاد في الوقت الذي كانت فيه مدن الساحل الفينيقي تتحرر تدريجياً من وصاية السلوقيين، هيمن الأيطوريون على لبنان. وفي ظل حكم بطليموس بن مينايوس (حوالي 85-40 ق.م.)، أمير كالسيس اللبنانية، اقتطع الأيطوريون إمارة يمكن تتبع تاريخها إلى أن تفككت، لاسيما لصالح الهيروديين، في السنوات 20 ق.م. وفي إطار سياسة المحسوبية التي تتبعها روما في الشرق الأدنى، قام الأيطوريون والهيروديون بحكم أقاليم لبنانية مختلفة وذلك حتى نهاية القرن الأول بعد الميلاد. وفي القرن التالي، كان لبنان يمثل نموذجاً مصغراً للإمبراطورية الرومانية في الشرق الأدنى، حيث كانت تتجاور مدن محلية مع مستوطنة ثم مستوطنتين رومانيتين، التي كانت تستولي على أراضي الأمراء، في حين كانت مقاطعات مختلفة تحتفظ بوضع إداري غير مؤكد نتيجة لعملية إعادة التنظيم الإقليمي التي كانت تديرها السلطة الرومانية. وحتى أوائل القرن الرابع الميلادي، كانت هذه المنطقة تشكل الظهير الشرقي لمدينة دمشق والمدن الساحلية في الغرب (وهي من الشمال إلى الجنوب: عرقا-قيصرية لبنان، أرتوزيا، طرابلس، البترون، جبيل، بيروت، وصيدا وصور)، ولاوديكية لبنان ولهيليوبوليس-بعلبك في البقاع وأخيراً لقيصرية-بانياس عند سفح جبل حرمون. 3

تشهد وضعية الديانات والمعابد المحلية ظهور نظام اجتماعي جديد في لبنان في ظل الامبراطورية الرومانية. وللتأكد من ذلك، نملك الآن معلومات تسمح بتشكيل المشهد المقدس وعلائم تدُّين الطوائف اللبنانية. حتى قبل بداية الإمبراطورية، فإن الجبل المسكون كانت تحتله مجموعات عرقية تختلف عن تلك التي تسكن مدن الساحل الفينيقي. ومن بينها نجد بشكل خاص الأيطوريين. وتتناول أساطيرهم، التي ولدت على الأغلب في المدن التي سيطروا عليها بين منتصف القرن الثاني قبل الميلاد ومنتصف القرن الأول الميلادي، بالتفصيل الخطاب الإثنوغرافي المعتاد عن الراعي والبدوي. كما أنها تميل إلى إعطاء المزيد من السلبية في العرض التقليدي عن لبنان المهمش، سلم أمره للآلهة ويسكنه بشر أقرب إلى التوحش. ومع ذلك، فهذا يتطابق بالتأكيد مع تفسير لحقيقة يمكن تلخيصها على النحو التالي: إن المجتمعات المحلية تجهل الحياة في المدينة، ولا يمكن مقارنتها بجيرانها الفينيقيين والدمشقيين، الذين يعانون من أعمال النهب التي يقومون بها عندما خلفت سلطة روما السلوقيين في الشرق الأدنى، وإن كانوا يتحدثون العربية أم لا، أو كانوا مكونين من رعاة أو مزارعين أو قطاع طرق، فإن هذه الجماعات هي على الأقل مستقرة جزئياً، على غرار السلالات الأيطورية الحاكمة في كالسيس اللبنانية، كما كان بمقدور ممثليهم الأكثر قوة الكتابة باللغة الآرامية، واعتماد بعض السمات التي تميز الثقافة الهلينستية، وعبادة آلهتهم الثابتة في معابدهم الخاصة. وفي ختام هذه الفترة، في نهاية القرن الرابع الميلادي، أدى الإغلاق والتخلي التدريجي عن المعابد، التي تم بناؤها في المنطقة إبان العصر الروماني، إلى وضع حد لتطوير مجموعة من المواقع العديدة والمنسجمة مع بعضها بعضاً. 4

إن بناء المعابد، بالرغم من أنه يلي استيطان لبنان ولا يسبقه، لايتوافق على الأقل مع أهم مظاهر إعمار المنطقة في القرون الثلاثة الأولى من العصر الميلادي. وقد بدأت هذه الحركة عندما أكملت السلطة الامبراطورية عملية إخضاع سكان الجبال لسيطرتها بدعم من المدن الفينيقية: دمشق وثلاث مدن أخرى التي أسست أو أعيد تأسيسها من جديد في عهد أوغسطس ومن بينها مدينة بيروت، وهي أول مستعمرة رومانية في منطقة الشرق الأدنى. ولم تكن المدن تهيمن بالضرورة على سائر أنحاء الجبل، حتى بعد الإطاحة بأواخر أتباعها من الأمراء في نهاية القرن الأول الميلادي، ولا سيما في المناطق الهامشية حيث القرى والمعابد أكثر عدداً. لقد كانت أماكن العبادة اللبنانية، التي بنتها وصانتها وارتادتها الجماعات المحلية، تتبع للقرى وتشكل فيها، على حد علمنا، الأماكن العامة الوحيدة. ويشهد تنظيمها ونمطها المعماري على البحث الدائم عن تحقيق توافق بين التقاليد الإقليمية والأنماط الرومانية المستوردة من بعلبك منذ العهد الأوغسطي. وبما أن بناء المعابد الجديدة هي من إنجازات المتسلطين المحليين، الذين خلفوا الأمراء من أتباع روما في القرن الأول الميلادي، أو من أبناء العائلات الأكثر ثراءً وقوةً في المنطقة، فإن تكوين شبكة من المعابد اللبنانية يعتبر مؤشراً لتغير اقتصادي واجتماعي كبير. ولترسيخ هيمنتهم اعتمد مؤسسي ورجال الدين في لبنان على الدعم اللوجستي من قبل مراكز قوى الامبراطورية في الشرق الأدنى. لقد سيطروا على إدارة الأموال وممتلكات الآلهة التي يخصصون لها جزءا من مواردهم. وفي هذا السياق، فإن الخيار الذي تبنوه بجعل السمات التي تميز التعبيرات المعمارية اليونانية والرومانية تتوافق مع الاستعمالات المحلية هو في آن واحد معاً تعبير عن سيطرتهم على المجتمع الجبلي ووسيلة لإدامة حكمهم. كما أن تنظيم المعابد اللبنانية يعبر هو أيضا عن ظهور مفهوم جديد من الفضاءات المقدسة والذي لن يكون هو نفسه تماما وليس في الواقع سوى ذاك الذي كان سائدا حتى ذلك الحين في المنطقة. 5

على أية حال، لم تكن المعابد في لبنان في العهد الروماني هي التي تصون الديانة الأبدية المزعومة للمشرق السامي. فإن تفحصنا تسمياتها الإلهية أو طرق عبادتها العلنية، فإن المؤمنين الذين يرتادوها يهتمون بالتعبير عن تعلقهم بعادات سلفية أكثر من التزامهم بعادات العالم الروماني. ولتحقيق هذه الغاية، فهم يترجمون خطابهم الديني متشبهين بالسلوك الذي تحقق سكان المدن المجاورة مسبقاً، ومنذ زمن طويل، من فعاليته فيما يخص القبول الاجتماعي. حتى وإن كانت الصيغ المكتوبة باليونانية أواللاتينية تعكس غالبا التأثير اللغوي للآرامية على الثقافة الإقليمية، فإن الاعتماد الواسع النطاق للتسميات اليونانية واللاتينية يطمس التمييزات التي يمكن أن يكون المؤمنون قد وضعوها لو أنهم كتبوا نقوشهم الدينية باللغة السامية. هذا ما يفسر أصالة الولاءات المحلية المستمدة أساسا من استخدام التسميات الموضعية، التي تتحاشى خطر تخريب التقاليد السلفية. إذا كانت جغرافيا الديانات المتأثرة بالثقافتين الهلينستية والرومانية في لبنان لاتحيط بالضرورة كامل الأقاليم المدينية، فذلك بلا شك لأنها تنزع إما نحو الانخراط في مجال أضيق (القرية) أو أكبر (الجبال والساحل، الشرق الأدنى والعالم الروماني) عوضاً عن المدينة. هذه النتائج المختلفة تمنع من تعريف لبنان كمنطقة معزولة حيث الديانات القديمة الفينيقية والآرامية تحافظ على وجودها بشكل أفضل مما لو مارستها جماعات لاصلة لها بالمدن. إنها تدعو إلى أن تميز بشدة نموذج الجبل الملاذ الذي فرض نفسه والذي وإن كان يلفت تماماً الانتباه نحو التعبير عن خصوصيات الوسط الجبلي، فإنه لايفسر لماذا نال بناء المعابد الرومانية كل هذه الأهمية ولا لماذا تطابق الديانات الممارسة في هذه الأماكن أو تشبه تلك الموجودة في المدن المجاورة. 6

بصورة أعم، يبدو أن المؤمنين قد انضموا إلى لاهوت أصبح مشتركاً بين مجتمعات منطقة الشرق الأدنى الروماني: هناك زوج من الآلهة العظام يحتل قمة مجامع الأرباب (بانثيون Panthéon لديهم، والإله الأعلى المذكر لديه رسول في بعض الأحيان، وسلطته موضوع تكهنات مستمدة من علم التنجيم الهلينستي. وليس من السهل دوماً معرفة مدى مشاركة رجال الدين في تحديد هذه المذاهب، ولكن دور الكهنة في بناء المعابد وتنظيمها وإدارتها في المنطقة يجعل الافتراض قريباً من الواقع. إن المفاهيم اللاهوتية التي ينشرها هؤلاء تندرج في التيارات الرئيسة التي تعرفها الوثنية في العالم الروماني. فتمجيد القدرات السماوية لكبار الآلهة يشارك كلياً في تيار يميل إلى منح فضائل سائر الآلهة الوثنية إلى شخصية ربانية عظيمة واحدة. ويميز هذا الاتجاه النمط الديني الجديد في العصر الامبراطوري. وهو يخص في لبنان أرباب الجبل أو جوبيتر هليوبوليتان، وليس آلهة غريبة. وفي إنتاج هذا الخطاب الديني غير المعلن، تلعب استعارة المفردات اليونانية دوراً هاماً كما هي الحال في بقية دول شرق البحر المتوسط. ومع ذلك، لايمكن اعتبار أن الرومان واقعين فقط تحت التأثيرات الهلينستية، فدورهم واضح في خلق الثالوث الهليوبوليتيني. وتنبع مأسسة هذا النموذج الديني من القرار الذي اعتمده المستعمرون الروم في بيروت وليس من استعارة للتقاليد الفينيقية. وبما أن ديانات بعلبك قد اعتمدت أو قلدت في البقاع والجبال المجاورة فإن ذلك يستدعي توحيد العبادات في هذه المنطقة قبل إعادة هيكلتها ومنحها طابع عام. ومع ذلك، فإن الرومان ليسوا مسؤولين فقط عن إعادة تنظيم الهياكل المحلية: فلقد ترأسوا أيضاً عملية تعميق الديانة النذرية التقليدية، كما تعبر عنها ديانة أعضاء االثالوث الهليوبوليتاني، لاسيما جوبيتر وعطارد، اللذان يبدو أنهما يمثلان سمات خاصة بتقاليد العرب الدينية وبعبادة باخوس. 7

يمكن اعتبار هذا التحقيق الميداني مساهمة في البحث عن هلينة ورومنة (hellénisation & romanisation) الشرق الأدنى، شريطة العودة إلى المعنى الحرفي لتلك المفاهيم التي تحتفظ أحياناً ببعض الدلالات الاستعمارية، والتي غالباً ما تكون متمازجة. إن صفة الهلينة الحديثة قد أنشأت باللغة الفرنسية وهي مشتقة من فعل هلين وهو نسخة من الفعل اليوناني (hellênizein) والذي يعني معناه الأصلي "يتكلم اليونانية". وإذا ما شددنا أولاً على الجانب اللغوي في هذه المسألة، علينا الاعتراف بأن التحدث باللغة اليونانية لا يؤدي بالضرورة إلى التخلي عن اللغة الأساسية الخاصة بمن تبناها، سواء كانت الفينيقية، أو الآرامية أو العربية أو اللاتينية، كما لا يعني ذلك تخلياً عن التقاليد الدينية. في الواقع، إن نقش الإهداءات باليونانية واعتماد أسماء إلهية إغريقية لايعني بالضرورة نكراناً للمعتقدات التقليدية. ثم إذا وسعنا نطاق هذا التحليل وفسرنا الهلينة بـ "عملية منح الطابع اليوناني" فيجب أن نلحظ من جديد أن هلينة الديانات، التي تنبثق من استعارات الرموز النحتية والمعمارية اليونانية، لاتؤدي بالضرورة إلى نفي التقاليد المحلية. وبالأحرى، لاتبطل رومنة الديانات والمعابد حتماً الموروث الديني الهلينستي، أو ذاك العائد لعصور تسبق نهاية القرن الرابع قبل الميلاد. 8

ولم تكن عملية الهلينة أو رومنة التقاليد المحلية تعني ابداً تبدلاً شكلياً فقط. فتحوير الخطاب الديني محمل بالكثير من المعاني: فبالإضافة للتحولات المادية التي يولدها والتي تتجلى بالتغيرات المرئية في تمثيل الفعل الديني، فهي تفترض أيضا في بعض الأحيان امتلاكاً لاواعياً لرموز أساسية لثقافة معينة، ثقافة تنظم لغتها، وتصوراتها، وتبادلاتها، وتقنياتها وقيمها. ويمكن للالتزام بهذه الرموز أن يوقظ بشكل متناقض لدى بعض الشعوب، التي تبنت ثقافة أخرى غير ثقافتها، الوعي بثقافتها الأصلية. إن إضفاء الطابع اليوناني والروماني على المعابد، من خلال تقليص الفجوة بين الثقافات المحلية وثقافات الإمبراطورية، يؤدي إلى إقصاء الفئات الإجتماعية الأقل تأثراً بالثقافات الجديدة، وبما أن ذلك هو الشرط الأساسي لترقيهم الاجتماعي، فإن تبني ثقافة مغايرة لدى بعض السكان المشرقيين قد دفع سائر الجماعات المحلية إلى الامتثال بالثقافة المسيطرة، ثقافة العالم الروماني. 9

Introduction

1 L'histoire religieuse du Liban sous l'Empire romain n'a fait à ce jour l'objet d'aucun travail de synthèse ni même de réflexion théorique. Si de nombreux auteurs ont traité des cultes pratiqués dans cette région du Proche-Orient, ils n'ont produit que des travaux ponctuels, portant soit sur des sites de sanctuaires, soit sur une ou plusieurs divinités particulières. D'un point de vue historiographique, l'absence d'une monographie sur la question est *a priori* paradoxale, tant les temples qui parsèment la montagne libanaise ont attiré l'attention des curieux et des savants, depuis l'auteur du *De Dea Syria* au IIe s. apr. J.-C. jusqu'aux chercheurs contemporains. Cependant, cette lacune s'explique aisément par le fait que les cultes régionaux sont souvent réduits de manière abusive à des avatars de la piété orientale millénaire, alors que la documentation disponible, abondante et diversifiée pour la période comprise entre l'annexion du pays par Rome au Ier s. av. J.-C. et la fermeture des temples païens au IVe s. apr. J.-C., impose de leur réserver un traitement spécifique en plaçant leur analyse dans la perspective de l'histoire des religions et des sociétés du monde romain.

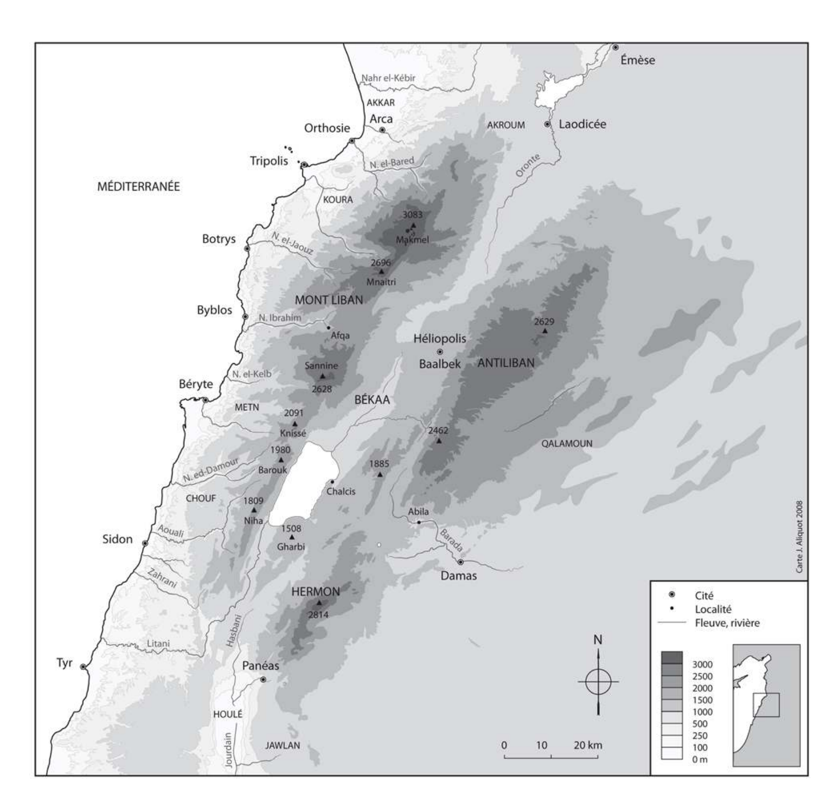
Le Liban à l'époque romaine

2 Le cadre géographique considéré ici est le Liban (**fig. 1**). Selon l'acception antique de ce toponyme, qui est la plus large et la plus conforme aux vues des géologues modernes et que j'adopte désormais par commodité, *Liban* dénomme l'espace comprenant non seulement le Mont Liban, mais aussi l'Antiliban, dont le versant oriental porte actuellement le nom *Qalamoun*, ainsi que son prolongement méridional, le Jabal ech-Cheikh ou Mont Hermon. La dépression centrale de la Békaa, entre les chaînes parallèles du Mont Liban et de l'Antiliban, fait normalement partie du Liban. Les Anciens ne distinguent pas toujours nettement le Liban de la Phénicie, qui s'étend du territoire continental d'Arados au nord à celui de Dora au sud : si l'on retient les acceptions géographiques et non administratives que le nom *Phénicie* a eues dans l'Antiquité, l'extension de cette région côtière vers l'intérieur des terres est perçue de manière variable, de sorte que la montagne libanaise soit borde la Phénicie, soit lui appartient. Quelle que soit leur étendue respective, le Liban et la Phénicie font partie de la Syrie antique, qui correspond, selon l'acception la plus courante de son nom à l'époque

romaine, au Proche-Orient actuel, compris entre la côte méditerranéenne à l'ouest, le bassin de l'Euphrate à l'est, le massif du Taurus au nord et la péninsule Arabique au sud.

3 Faute de sources, il est impossible de reconstituer précisément l'histoire événementielle du Liban dans l'Antiquité. Il faut se contenter d'une périodisation générale où se distinguent quelques épisodes mieux documentés. À l'issue des luttes entre les successeurs d'Alexandre, la région est englobée dans le royaume des Lagides. Elle est directement exposée aux attaques des Séleucides jusqu'aux années 200-198 av. J.-C. : Antiochos III s'en empare alors, avec l'ensemble de la Syrie lagide, au détriment de Ptolémée V. Entre le milieu du IIe s. et la marche syrienne de Pompée en 64-63 av. J.-C., à l'époque où les cités de la côte phénicienne s'émancipent progressivement de la tutelle séleucide, le pouvoir des Ituréens s'y affirme. Sous l'égide de Ptolémaios fils de Mennaios (*ca* 85-40 av. J.-C.), dynaste de Chalcis du Liban, ces derniers se taillent une principauté dont on peut suivre l'histoire jusqu'à son démembrement, notamment au profit des Hérodiens, dans les années 20 av. J.-C. Dans le cadre de la politique clientéliste perpétuée par Rome au Proche-Orient, les dynastes ituréens et hérodiens administrent différents territoires libanais jusqu'à la fin du Ier s. apr. J.-C. Au siècle suivant, le Liban se présente désormais comme un résumé de l'Empire romain au Proche-Orient, où voisinent des cités pérégrines et une, puis deux colonies romaines, qui accaparent les terres des princes, tandis que divers districts conservent un statut administratif incertain, à la suite de la réorganisation territoriale orchestrée par le pouvoir romain. Jusqu'au début de l'époque protobyzantine, cette région constitue l'arrière-pays de Damas à l'est, celui de cités côtières à l'ouest (à savoir, du nord au sud, Arca-Césarée du Liban, Orthosie, Tripolis, Botrys, Byblos, Béryte, Sidon et Tyr), celui de Laodicée du Liban et d'Héliopolis-Baalbek dans la Békaa, et celui de Césarée-Panéas au pied de l'Hermon.

Fig. 1. Le cadre géographique.



Carte J. Aliquot 2009.

Les sources

4 Les informations les plus nombreuses sur la vie religieuse au Liban sont principalement tirées de deux types de sources, des monuments cultuels ou votifs et des documents épigraphiques. En effet, en dehors de Baalbek, les sources littéraires ne mentionnent que trois sanctuaires libanais, celui d'Afqa, dans la vallée du Nahr Ibrahim, celui de Qasr Antar, qui couronne l'Hermon, et le Panion, au sud de ce massif [1].

5 L'exploration du pays a commencé avec les voyageurs avant d'être poursuivie par E. Renan, puis par la mission archéologique allemande envoyée au Proche-Orient par l'Institut archéologique de Berlin au début du XXe s. Depuis la publication de la *Mission de Phénicie* par E. Renan (1864-1874), de *Baalbek* par T. Wiegand (1921-1925) et des *Römische Tempel in Syrien* par D. Krencker et W. Zschietzschmann (1938), de nombreux travaux enrichissent la documentation disponible sur l'architecture religieuse du Liban : il s'agit principalement de l'album photographique de G. Taylor, *The Roman temples of Lebanon/Les temples romains au Liban*, dont la seconde édition augmentée a paru en 1971, et du livre récent de L. Nordiguian, *Temples de l'époque romaine au Liban* (2005), lui aussi abondamment illustré, que l'on peut compléter en se référant à des publications plus ponctuelles [2]. Personne, face à l'accroissement des données et aux avancées de la recherche, n'a établi le corpus exhaustif des sanctuaires de la région et des vestiges qui leur sont associés, monuments cultuels ou votifs, tombes et habitat.

6 On peut répertorier plus d'une centaine de sites cultuels libanais, mais la qualité de l'information disponible sur chacun d'entre eux est très inégale. Beaucoup ont été détruits depuis l'Antiquité et ne sont connus que grâce à une inscription. La plupart sont mentionnés rapidement ou illustrés de manière incomplète. Pour l'étude architecturale des sanctuaires ruraux, l'ouvrage classique de D. Krencker et W. Zschietzschmann demeure la référence indispensable, tout en étant dépassé sur certains points. En exceptant le cas de Baalbek et celui des nombreux sites libanais où H. Kalayan, Ingénieur de la Direction générale des Antiquités du Liban, a fait procéder, au cours des années 1940-1970, au dégagement et à la restauration de bâtiments cultuels sans rendre compte systématiquement de ses observations [3], des fouilles archéologiques partiellement publiées complètent les relevés topographiques et architecturaux qui ont pu être effectués sur huit sites : pour trois d'entre eux, il s'agit à nouveau de dégagements (Har Senaim, Mnin, Jdeidet Yabous [4]), pour les cinq autres, de fouilles méthodiques (Banias [5], Tel Dan [6], Omrit [7], Chhim [8], Yanouh [9], seuls ces deux derniers appartenant au milieu montagnard). L'apport majeur des travaux en cours est triple : ils fournissent des informations sur le fonctionnement, parfois postulé sans argument, de certains sanctuaires à une époque antérieure à la fin du Ier s. apr. J.-C. ; ils sont attentifs à l'environnement archéologique des sites cultuels, en particulier aux installations annexes des temples et à l'habitat ; enfin, ils tiennent compte du devenir des sanctuaires païens. On dispose ainsi d'une documentation qui permet de tirer partiellement les monuments cultuels et votifs de leur isolement chronologique en les replaçant dans leur milieu. L'époque la mieux attestée archéologiquement reste cependant la période romaine, et plus particulièrement celle des IIe et IIIe s. apr. J.-C.

7 Pour les témoignages épigraphiques, on observe la même surreprésentation de documents datés de l'époque impériale que pour les monuments anépigraphes, à deux

exceptions près : la célèbre dédicace hellénistique de Tel Dan, au pied du Mont Hermon, est le seul exemple d'inscription religieuse bilingue grecque et araméenne dans la région [10] ; à l'heure actuelle, seule l'inscription de Yanouh, datée du IIe s. av. J.-C., donne l'exemple d'un texte araméen affiché à l'époque hellénistique dans la montagne [11]. Pour l'époque impériale, quelques graffiti safaïtiques sont connus au Liban, mais leur apport à l'étude des cultes locaux est quasiment nul car ils ne concernent que des groupes nomades, minoritaires et marginaux [12]. En dehors de ces témoignages peu nombreux et d'intérêt inégal, la prédominance des textes grecs et latins est écrasante [13], ce qui tient à la situation linguistique de la région : comme dans d'autres régions ayant appartenu aux royaumes hellénistiques et à l'Empire romain, on retrouve au Liban la distorsion entre la langue vernaculaire, en l'occurrence l'araméen (la langue du pouvoir dans l'Empire perse achéménide, qui tend à supplanter le phénicien sur la côte méditerranéenne au début de l'ère chrétienne), et la langue écrite, celle du pouvoir dominant, dans le cas présent le latin et surtout le grec. Tous les types de documents épigraphiques sont susceptibles de fournir des renseignements utiles : en plus des inscriptions votives, qui constituent les principales sources écrites sur les pratiques religieuses, les épitaphes et les inscriptions honorifiques apportent elles aussi des informations, indirectes, sur les cultes pratiqués par les fidèles, grâce à l'analyse des noms théophores ; elles complètent en outre l'étude des dédicaces lorsqu'elles fournissent des indications sur l'identité des bâtisseurs et des visiteurs des sanctuaires. Il faut néanmoins tenir compte du fait qu'au Liban, comme partout ailleurs dans le bassin méditerranéen, les inscriptions monumentales sont surtout le moyen d'expression privilégié des représentants les plus riches et les plus puissants des groupes sociaux sédentaires, urbains et ruraux. Ces textes concis, qui ne livrent aucun renseignement sur la psychologie des dévots, sont révélateurs de ce qui est essentiel aux yeux des fidèles, à savoir les noms des dieux et des hommes, qui indiquent leurs statuts respectifs, à quoi s'ajoute parfois la mention d'une date calculée selon l'ère en vigueur sur le territoire où le texte est affiché. Il s'agit donc d'actes publics où la pratique religieuse est étroitement liée à une situation sociale.

8 Bien qu'ils ne fassent pas directement l'objet de mon étude, les monuments et les inscriptions provenant des sites phéniciens, en particulier des villes dont le territoire s'étend en partie sur la montagne libanaise, méritent d'être pris en considération dans la mesure où ils offrent des points de comparaison utiles à la compréhension des cultes libanais. À ce sujet, il faut toutefois préciser que la documentation de la côte est d'une nature autre et parfois plus pauvre que celle de la montagne : d'une part, comme ailleurs en Méditerranée, l'occupation continue de certains sites est peu favorable à la conservation de tout type de vestige et, quand ils ont été préservés, les lieux de culte phéniciens demeurent encore imparfaitement connus, même lorsqu'ils ont été fouillés et relevés, tels les sanctuaires d'Amrit, de Byblos et de Sidon [14], les sites cultuels périurbains de Bostan ech-Cheikh, au nord de Sidon [15], et de Tyr (dont le sanctuaire d'Apollon, situé hors les murs, a été englobé dans la nécropole de la cité à l'époque romaine [16]), auxquels on peut encore ajouter les sanctuaires ruraux de Kharayeb et d'Oumm el-Amed [17], dans l'arrière-pays tyrien ; d'autre part, en dehors de la colonie romaine de Béryte, l'apport de l'épigraphie est relativement réduit dans les cités et sur les sites du littoral [18]. En revanche, les cultes phéniciens sont documentés par des monnaies et par des textes littéraires. Ces sources permettent d'analyser les traditions religieuses et mythologiques auxquelles les cultes du Liban sont parfois liés à l'époque romaine. Deux ouvrages écrits sous l'Empire sont particulièrement importants sur ce point, l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos et le traité anonyme sur la déesse syrienne (*De Dea Syria*).

9 Le grammairien Philon de Byblos a vécu entre 54 et 142 apr. J.-C. La majeure partie de son *Histoire phénicienne* est connue grâce à des citations partielles[19]. Autant que l'on puisse en juger d'après les fragments conservés, il s'agit de la relation des traditions mythologiques d'une région englobant la Phénicie, le Liban et l'Antiliban dans un même ensemble. Philon prétend traduire en grec l'œuvre de Sanchouniaton de Béryte, qui aurait vécu avant la guerre de Troie, à l'époque du prophète juif Moïse et de la reine assyrienne Sémiramis, et qui a été instruit par Taautos, dont les Égyptiens ont fait leur dieu Thot. Ainsi mise au rang des traditions les plus prestigieuses des peuples de l'Orient méditerranéen, la mythologie phénicienne se présente sous la forme d'une suite chronologique continue, dont les protagonistes, dans une perspective sceptique et rationalisante, sont considérés comme des hommes qu'un destin exceptionnel a fait prendre pour des dieux [20]. Pour composer son histoire, Philon combine les récits parallèles propres à différentes villes, principalement Byblos, Béryte et Tyr, tandis que Sidon est pratiquement ignorée. La conception unitaire de ces diverses traditions civiques fonde un patriotisme panphénicien qui fait du mythographe un auteur original, à l'époque où ses contemporains s'attachent aux origines mythiques de leur ville plutôt qu'à celles d'un peuple. La thèse de Philon de Byblos présente par ailleurs un aspect polémique, car l'auteur estime que l'interprétation grecque des dieux locaux les aurait dénaturés. Une telle attitude vis-à-vis des phénomènes d'acculturation, par son aspect critique, s'oppose à celle des contemporains de Philon, notamment à celle de l'auteur du traité sur la Déesse syrienne.

10 Le *De Dea Syria* est un opuscule grec sur le sanctuaire de Hiérapolis de Syrie (aujourd'hui Membij, au nord-est d'Alep) [21]. L'auteur est un Syrien qui s'inspire de la tradition hérodotéenne, comme en témoigne l'usage d'une langue (le dialecte ionien) et d'un style considérés comme caractéristiques d'Hérodote à l'époque romaine. Son traité relève aussi du genre ethnographique, alors prédominant dans la littérature périégétique. Après avoir annoncé brièvement le sujet de l'ouvrage et s'être présenté, l'auteur se livre à une archéologie religieuse de la Syrie visant à démontrer qu'aucun des sanctuaires archaïques de la Phénicie (à savoir ceux d'Héraclès à Tyr et d'Astarté à Sidon, celui d'Héliopolis et deux sanctuaires d'Aphrodite, celui de Byblos et celui du Mont Liban) n'est aussi grand ni aussi saint que celui de la Déesse syrienne à Hiérapolis. Il relate ensuite les mythes de la fondation de Hiérapolis, puis la légende qui attribue à la reine Stratonice un rôle dans la construction de son temple, avant de faire une description topographique et architecturale du site cultuel. L'ouvrage se clôt sur une dernière section traitant pêle-mêle du personnel sacerdotal, des festivités religieuses, des rites et d'autres détails relatifs au culte hiérapolitain de la Déesse syrienne. Il est remarquable que, dans tout le traité, les divinités soient toujours mentionnées sous un nom hellénique, bien que l'auteur s'avoue parfois embarrassé par les assimilations des dieux locaux aux dieux grecs.

11 L'identification de l'auteur du *De Dea Syria* au prosateur satirique Lucien de Samosate reste discutée actuellement [22]. La plupart des commentateurs modernes s'accordent au moins sur la valeur documentaire du traité [23]. Tout comme Hérodote, l'auteur ne se pose ni en enquêteur isolé, ni en détenteur unique du savoir : il se fond dans la masse des informateurs qu'il a rencontrés lors de ses pérégrinations et qu'il cite avant d'émettre ses propres opinions. On retrouve là le « jeu en trois temps sur l'opinion », caractéristique de l'enquête hérodotéenne, où « les informateurs fournissent des opinions sur lesquelles joue, à son tour, l'opinion de l'enquêteur, le lecteur-auditeur étant appelé à donner la

sienne sur l'ensemble ainsi constitué [24]. » Là où Philon de Byblos, dans l'*Histoire phénicienne*, impose sa version de la mythologie régionale, qu'il estime pervertie par l'interprétation grecque des dieux phéniciens, l'auteur du *De Dea Syria* se montre plus ouvert et conciliant. Les ouvrages de ces deux auteurs, en témoignant d'attitudes antagonistes face aux phénomènes d'acculturation qui touchent le Liban sous l'Empire romain, ouvrent la voie aux recherches sur les traditions religieuses et sur leurs évolutions.

Lectures modernes des religions du Liban

12 Les événements survenus au Liban dans le dernier quart du XX^e^ s. ont certainement entravé l'activité scientifique, mais le projet d'une étude globale des cultes et des sanctuaires de la région avait déjà été abandonné avant 1975 : dans le sixième tome des *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, paru en 1967 et consacré à Baalbek et à la plaine de la Békaa, J.-P. Rey-Coquais signale que « les commentaires sur les divinités et les cultes ont été laissés de côté délibérément », renvoie à l'étude à paraître de Y. Hajjar sur la triade héliopolitaine, et se propose de revenir lui-même ultérieurement sur ces questions « dans un ouvrage traitant de l'hellénisation et de la romanisation dans la Syrie antique » [25]. Cet ouvrage n'a jamais paru, contrairement aux livres annoncés de Y. Hajjar, et, par conséquent, les publications et les synthèses les plus complètes sont consacrées aux sanctuaires et aux cultes d'Héliopolis-Baalbek [26]. Tout comme la bibliographie récente sur les autres cultes de la région, elles ne composent qu'un tableau fragmentaire et peu problématisé de la vie religieuse au Liban à l'époque romaine.

13 Cette situation trouve une première explication dans la nature même du paganisme antique, amalgame de gestes rituels et d'hommages adressés à une multitude de divinités, qui favorise la tendance à l'étude de détail et au catalogage des sources. De nombreux travaux sur la vie religieuse au Liban ont effectivement pour vocation de regrouper des documents bruts et d'en discuter en laissant ouverte la question d'une interprétation d'ensemble pertinente. Il suffit d'évoquer deux exemples récents choisis dans une bibliographie redondante où l'étude des panthéons locaux se résume à la mise en fiches d'attestations littéraires, épigraphiques et iconographiques de divinités : ce principe guide l'article que Y. Hajjar consacre en 1990 aux « Dieux et cultes non héliopolitains de la Béqa', de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine » [27] ; l'ouvrage d'E. Lipiński paru en 1995 échappe *a priori* à l'énumération savante puisqu'il aborde l'étude des divinités en les regroupant par cité, mais ce postulat éclate dans le détail de ses *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, de sorte que la conclusion de l'auteur, qui conçoit les cultes de la Phénicie et du Liban comme un phénomène unitaire et résistant à l'hellénisation, entre en contradiction avec le plan adopté et ne peut convaincre.

14 Les Anciens eux-mêmes sont déjà conscients que la multiplication des divinités, des monuments religieux et des lieux de culte découle de la nature même du paganisme ; au I^er^ s. apr. J.-C., Pétrone s'en moque lorsqu'il fait dire à Quartilla : « du reste, notre pays offre une telle assistance de divinités qu'il est plus facile d'y rencontrer un dieu qu'un homme » [28]. C'est la hiérarchie et l'évolution des caractéristiques propres à ces dieux et aux lieux où ils sont vénérés qui doivent retenir l'attention pour permettre de déceler des traits communs ou des fréquences et d'identifier des particularismes locaux. Les travaux cités plus haut s'efforcent d'établir une typologie des cultes, mais il n'en résulte qu'un tableau désincarné de la vie religieuse, où les pratiques cultuelles sont arbitrairement

détachées de leur contexte social. L'autre critique que l'on peut leur adresser est que la documentation épigraphique y est paradoxalement sous-exploitée : bien que les références aux inscriptions y soient nombreuses, leur analyse se réduit dans la plupart des cas à une étude philologique des théonymes, qui peut être pertinente mais sur laquelle se fonde une taxinomie des dieux selon l'origine ethnique présumée de leurs dévots. Or, les liens de dépendance entre la pratique cultuelle et l'appartenance à un groupe ethnique ne se vérifient que rarement dans les religions de l'Antiquité en dehors du cas particulier du judaïsme.

15 À la première tendance, érudite et typologique, que l'on décèle dans les travaux sur l'histoire des cultes libanais, il faut en ajouter une seconde, qui découle également de la nature du paganisme antique tout en paraissant plus spécifique aux études portant sur les religions du Proche-Orient : il s'agit de la tentation des savants qui, considérant que certaines régions demeurent les « conservatoires des cultes traditionnels » à l'époque romaine, veulent écailler le vernis hellénique ou romain qui recouvre les divinités et les pratiques rituelles locales pour retrouver le « tréfonds » oriental du paganisme syrien. Cette tendance est notamment représentée par les orientalistes qui opèrent une sélection dans les sources hellénistiques et romaines afin d'en extraire des informations sur les cultes pratiqués aux âges du Bronze et du Fer. On la retrouve aussi dans les travaux des historiens du Proche-Orient romain tel J.-P. Rey-Coquais, qui, sans jamais systématiser son analyse, se risque à conclure à l'« impossible romanisation des âmes » orientales, en reprenant la formule malheureuse de M. Le Glay sur la religiosité des habitants de l'Afrique romaine [29]. De la même manière, J. Teixidor oppose la tradition sémitique, prétendument « populaire », à la tradition gréco-romaine, censément monolithe, et affirme que « la religion populaire a dû rester pratiquement inchangée à l'époque gréco-romaine, car les inscriptions ne reflètent pas l'impact de nouvelles modes [30]. » L'application de tels principes à la situation du Liban fait du milieu rural et montagnard l'ultime refuge de traditions cultuelles séculaires, où l'on pourrait distinguer l'apport mineur de l'hellénisme des manifestations majoritaires de pratiques propres aux communautés locales de langue sémitique. Ce lieu commun historiographique reçoit le renfort des modèles élaborés par les géographes pour décrire le peuplement de la montagne [31]. Il sert en définitive à justifier le développement, dans le Liban médiéval, de courants religieux minoritaires qui se seraient épanouis là avec d'autant plus de facilité que les montagnards seraient restés fidèles à leurs croyances immémoriales sans jamais avoir été véritablement christianisés ni même islamisés.

16 Dans cette présentation, les cultes païens pratiqués par les groupes que les sources désignent comme des Arabes font l'objet d'un traitement spécifique parce que l'identification même de ces groupes est problématique. Ce sont donc surtout les religions des Phéniciens et des Araméens à l'âge du Fer (1200-330) qui servent à définir le traditionnalisme, par opposition à un hellénisme assimilé aux moyens d'expression textuels, artistiques et architecturaux caractéristiques de l'Orient romain [32]. Tandis que les cultes pratiqués dans les sanctuaires romains de la Békaa et de l'Antiliban sont rapportés aux traditions religieuses araméennes [33], les sites de l'arrière-pays montagneux de la Phénicie sont considérés comme très anciens et dépendants des cités de la côte. Selon R. Dussaud, « Baetocécé était un grand sanctuaire phénicien qui devait jouer pour Arad un rôle analogue à celui d'Aphaca dans le Liban pour Byblos [34]. » E. Lipiński considère que l'ancienne version babylonienne de l'*Épopée de Gilgamesh* atteste la renommée des sanctuaires d'Afqa et de Qasr Antar dès le IIe millénaire av. J.-C. [35] ; à

propos du sanctuaire de Deir el-Qalaa, il reconnaît que les sources anciennes font défaut, mais estime que « le site devait être un haut-lieu de Beyrouth dès une haute époque [36]. » C'était déjà l'opinion de S. Ronzevalle, qui, en 1900, estimait que le sanctuaire de Deir el-Qalaa « a dû jouer pour Béryte un rôle analogue à celui d'Afqa pour Byblos, et à celui de Baetocécé pour Aradus [37]. » En alléguant trois passages de l'Ancien Testament, qui ne paraissent d'ailleurs pas soutenir son hypothèse, Z. Ma'oz estime que les Sidoniens occuperaient le site cultuel de Banias à l'âge du Fer [38]. Or, l'archéologie ne permet pas, dans ces cas précis, de vérifier le postulat de la permanence des sanctuaires et des cultes du Liban entre les périodes les plus reculées et l'époque romaine ; pour la même raison, on pourrait discuter l'opinion des savants qui postulent la permanence des lieux de culte libanais entre l'époque romaine et les périodes plus récentes [39].

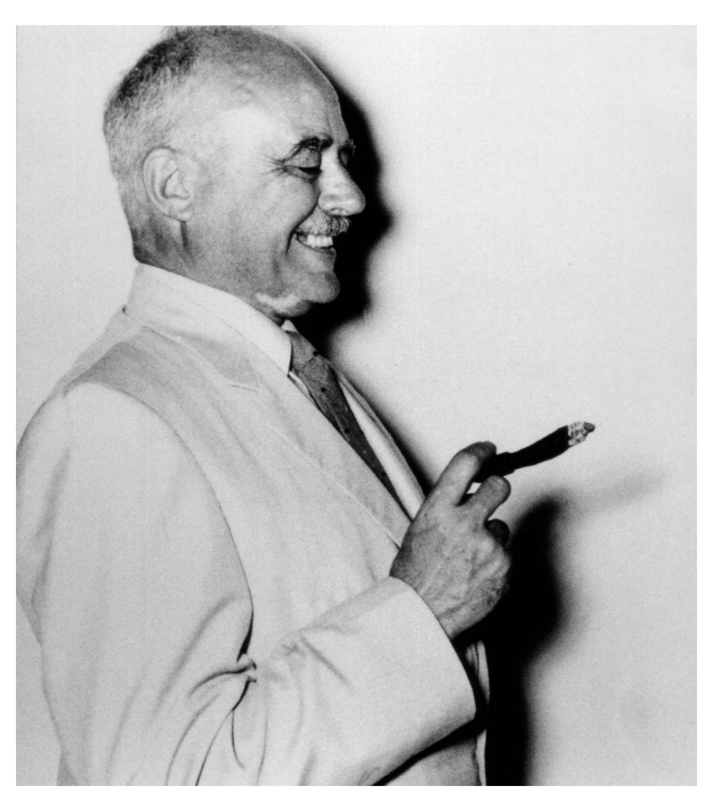
17 La reconstitution des traditions phéniciennes et araméennes dépend elle-même étroitement de sources bien plus récentes que l'âge du Fer, parmi lesquelles figurent notamment les textes et les monuments relatifs à la vie religieuse au Liban. L'étude comparée des cultes libanais, phéniciens et araméens se fonde donc parfois sur un raisonnement circulaire, d'où l'on tire l'impression que l'innovation religieuse est purement formelle. Ainsi E. Lipiński, qui annexe l'étude de nombreux cultes pratiqués dans la montagne libanaise à l'époque impériale à celle des panthéons phéniciens, conclut que « la religion résista à l'hellénisme, puis à la romanisation, auxquels elle emprunta surtout une veste extérieure » [40], alors qu'il admet paradoxalement l'idée d'une réorganisation structurelle des panthéons phéniciens entre la fin de l'âge du Fer et l'époque romaine. La documentation sur les cultes et sur les sanctuaires du Liban datant en majeure partie des IIe et IIIe s. apr. J.-C., il est souvent impossible de décider si les écarts à la norme grecque ou romaine correspondent à la survivance de pratiques anciennes. En outre, l'opposition systématique de l'hellénisme au traditionnalisme présumé de la vie religieuse ne tient pas compte du fait que la vénération des dieux portant des noms grecs ou latins et la construction de bâtiments cultuels de style grec ou romain peuvent être habituelles au Proche-Orient plus de quatre siècles après la conquête du pays par les armées d'Alexandre. Enfin, l'amalgame entre les traditions cultuelles grecques et romaines conduit à tort à ne considérer Rome que comme le suppôt de l'hellénisme.

18 On ne peut évidemment pas nier l'héritage ancien de la vie religieuse du Proche-Orient romain, mais la méthode qui consiste à se focaliser sur le substrat oriental des cultes n'est qu'une manière parmi d'autres d'aborder l'étude des noms, des représentations et des demeures des dieux du Liban. D'une part, dans l'interprétation des vestiges archéologiques, l'analyse des sanctuaires régionaux invite à accorder aux emprunts au répertoire architectural et ornemental romain autant d'importance qu'au legs oriental ancien. D'autre part, en ce qui concerne les études sur la rhétorique et l'imagerie religieuses, il faut tenir compte du fait que l'interprétation grecque et romaine des cultes est susceptible d'aboutir à la formation d'un discours religieux inédit. Sur tous ces points, un savant me semble avoir indiqué la méthode à suivre en alliant l'érudition à la volonté de situer l'histoire religieuse du Proche-Orient dans son contexte géographique, politique et social : Henri Seyrig [41]. Même si les cultes et les sanctuaires libanais ne font pas chez lui l'objet d'un traitement spécifique, on lui doit d'avoir proposé la seule interprétation globale des innovations cultuelles du Proche-Orient hellénistique et romain.

19 H. Seyrig (**fig. 2**) a élaboré ses réflexions de manière pragmatique entre la fin des années 1920 et son décès en 1973, au cours d'une période où les historiens des religions pouvaient commencer à tirer parti des grands progrès de la recherche archéologique sur les

sanctuaires du Proche-Orient. C'est peut-être ce qui explique que l'on n'en trouve aucune formulation synthétique dans l'ensemble de son œuvre. Si l'on systématise son propos à partir de remarques éparses, on obtient le tableau suivant. Les cultes du Proche-Orient ne seraient pas uniquement affectés par la réinterprétation formelle des noms et des images divines entre le début de l'époque hellénistique et la fin de l'époque impériale : ils auraient alors connu une mutation profonde et durable doublée d'une réorganisation structurelle [42]. Trois indices témoigneraient de ce changement. Premièrement, le symbolisme astral envahit l'imagerie religieuse, où il manifeste l'exaltation de la puissance cosmique des divinités suprêmes. Deuxièmement, un jeune dieu accompagne désormais les grands dieux des panthéons civiques. Il n'était initialement qu'une divinité champêtre, dont le nom sémitique ancien reste le plus souvent inconnu, à l'exception remarquable de celui du Palmyrénien Malakbel. Dans les panthéons du Proche-Orient, ce dieu souffrant et renaissant, soumis aux vicissitudes du déclin et du renouveau, se spécialise pour assumer la fonction d'acolyte et de messager du dieu suprême. De multiples assimilations soulignent son rôle d'intercesseur : on le trouve ainsi sous le nom des dieux Hermès et Mercure à Baalbek, mais son iconographie contient aussi des motifs dionysiaques qui indiquent son identification formelle à Bacchus, conforme aux aspects mystiques de son culte ; tardivement, il peut être également assimilé à Hélios, en vertu de spéculations théologiques jouant sur les analogies entre la course annuelle de l'orbe céleste et le cycle naturel, et non à la suite d'un emprunt aux véritables cultes héliaques du Proche-Orient, qui, comme ceux des dieux armés, sont propres aux Arabes ; enfin, le messager divin finit par recevoir les attributs du grand dieu. Troisièmement, la constitution de groupements trinitaires de divinités parachève la formation d'une théologie savante par les clergés du Proche-Orient. Le passage de la dyade à la triade divine affecte tout particulièrement le système religieux des cités phéniciennes, dont la triade héliopolitaine serait l'avatar sous l'Empire romain, mais dont on constaterait déjà l'existence sur le territoire de Tyr au début de l'époque hellénistique, dans le sanctuaire rural d'Oumm el-Amed. H. Seyrig reconnaît que ce dernier cas paraît isolé : les temples romains du Liban lui semblent majoritairement consacrés à un dieu suprême masculin éventuellement flanqué d'un ou de plusieurs parèdres. Sans que l'on puisse vérifier systématiquement la présence de triades dans la montagne, les caractéristiques du jeune dieu se retrouvent toutefois dans les cultes ruraux, en particulier aux environs de Baalbek, ce qui confirmerait le succès de ce nouveau culte mystique assimilant un ancien culte agraire. À la ville comme aux champs, le jeune dieu aurait donné aux fidèles l'espoir d'une survie posthume. Ainsi, la réorganisation des panthéons de la Phénicie et du Liban se conforme à la théologie phénicienne, mais l'aspect sotériologique et eschatologique du nouveau culte du messager divin s'affirme au moment où le paganisme est traversé par une vogue mystique dans tout le monde romain.

Fig. 2. Henri Seyrig en 1955, par Mariette Charlton.



20 Dans ses travaux, H. Seyrig signale la dette qu'il contracte envers ses collègues orientalistes, notamment envers l'historien des religions R. Dussaud, à qui il dédie ses « Questions héliopolitaines » en 1954, mais son Proche-Orient hellénistique et romain ne ressemble guère à l'isolat culturel et religieux des orientalistes. La vie religieuse finit par y évoluer de la même manière que dans les régions du bassin méditerranéen qui ont aussi fait partie de l'Empire romain. Ses vues sur la question des cultes solarisés et sur la naissance des mystères syriens rendent bien compte de sa démarche. Le succès des cultes à caractère héliaque traduirait, à ses yeux, l'adoption de conceptions astrologiques élaborées en Orient à l'époque hellénistique, puis devenues courantes dans tout le monde romain et plus ou moins dévoyées par les philosophes néoplatoniciens tels Porphyre et Macrobe, qui tendent à assimiler tous les dieux à Hélios. À propos des cultes à mystères, H. Seyrig adhère aux opinions des historiens des religions grecque et romaine tels F. Cumont, M. Nilsson, A. Bruhl et H. Jeanmaire : si l'origine de ces cultes est orientale, leur développement s'opérerait principalement à l'époque romaine et leur succès révèlerait le changement d'attitude des païens, qui, insatisfaits des perspectives réalistes et pratiques offertes par la religion votive traditionnelle, rechercheraient une spiritualité supérieure, ce mouvement préparant ou accompagnant la conversion au christianisme [43].

21 Depuis les années 1970, les réflexions de H. Seyrig n'ont été ni infirmées ni même actualisées. Les historiens des religions du Proche-Orient se sont contentés de les discuter sur certains points : la notion de triade a paru trop restreinte pour rendre compte de l'organisation des cultes palmyréniens [44] ; au sujet des panthéons phéniciens, la constitution de groupements trinitaires est débattue et les auteurs qui en admettent l'existence considèrent qu'ils ne se ramènent pas à un schéma de type familial [45], mais

jamais la thèse d'une phénicisation des cultes de Baalbek par l'entremise des colons romains de Béryte n'est mise en cause. Par ailleurs, l'interprétation des cultes initiatiques a évolué sans que l'on prenne la peine de réviser les propositions de H. Seyrig sur les mystères syriens [46]. Enfin, on continue à considérer que les fidèles du Liban méconnaissent les innovations religieuses de leur temps et que la montagne reste un isolat où les anciens cultes phéniciens et araméens se conservent d'autant mieux qu'ils sont pratiqués par des communautés sans contact avec les villes.

22 Sur les aspects sociaux de la vie religieuse, tout reste à faire, bien que H. Seyrig ait souligné dès 1939 l'intérêt d'une analyse prenant en compte l'ensemble des sanctuaires romains du Liban, dans son compte rendu de l'ouvrage publié par D. Krencker et W. Zschietzschmann. D'ores et déjà, il faut reconnaître à cet auteur le mérite d'avoir pressenti que la présence de nombreux sanctuaires dans la région à l'époque romaine est « l'indice d'un important changement social et économique » susceptible de faire l'objet d'une étude spécifique [47]. La construction des temples renvoie en effet non seulement à l'histoire religieuse du pays, mais aussi à son occupation et à sa mise en valeur dans l'Antiquité. L'enquête menée ici permettra de déterminer si l'on peut suivre H. Seyrig lorsqu'il conclut, en se fondant sur la chronologie des sanctuaires établie à partir des résultats de la mission allemande et sur l'absence présumée de vestiges hellénistiques dans la montagne, que « c'est sous l'empire que les villages du Liban ont commencé à se civiliser », avant d'affirmer de façon péremptoire qu'avant l'époque impériale, « la civilisation était le privilège des cités de la côte » et que les villages « n'avaient sans doute que de simples sanctuaires rustiques, des enclos sur les hauteurs, où ils vénéraient en plein air des idoles sans forme. »

23 Dans les publications récentes sur les rapports entre les sanctuaires et l'habitat dans la montagne libanaise, les propositions les plus clairement énoncées divergent de celles de H. Seyrig jusqu'à la fin du XX^{e} s. Certains auteurs ont cru un temps pouvoir estimer que de nombreux sanctuaires sont éloignés de tout habitat groupé et que la formation des villages sur leurs sites ne s'opère qu'après la désaffection des temples païens [48]. Cette position est aujourd'hui révisée à la lueur des travaux réalisés à Yanouh et à Chhim [49]. D'autres continuent de considérer que les sanctuaires libanais sont des lieux de pèlerinage isolés, mais ils en font remonter l'aménagement au début de l'époque romaine : dans plusieurs articles et dans un ouvrage paru en 1998, K.S. Freyberger propose ainsi d'attribuer la construction de plusieurs bâtiments cultuels à des chefs tribaux enrichis par le commerce caravanier entre le dernier tiers du I^{er} s. av. J.-C. et le milieu du I^{er} s. apr. J.-C. ; selon lui, Héliopolis-Baalbek jouerait le rôle du site cultuel central d'un État bédouin, dont les commanditaires seraient les dynastes locaux ituréens, tandis que les petits sanctuaires montagnards tel celui de Burqush (Mont Hermon) devraient être considérés comme des lieux de pèlerinage secondaires situés au croisement de pistes [50]. En 2003, M. Sommer systématise les propositions de K.S. Freyberger à propos de la répartition des sanctuaires dans les montagnes voisines de la Békaa au I^{er} s. apr. J.-C., sans tenir compte des travaux qui permettent de compléter et de corriger les remarques de D. Krencker et W. Zschietzschmann sur la chronologie des temples, à commencer par le compte rendu de H. Seyrig paru en 1939. Outre qu'elles négligent le témoignage des inscriptions datées et qu'elles procèdent parfois à une révision contestable de la chronologie des monuments cultuels d'après l'analyse stylistique de leur décor [51], ces thèses discutables s'inspirent des théories développées par E.A. Knauf sur l'organisation politique des principautés clientes de Rome qui subsistent au

Proche-Orient jusqu'au début du IIe s. apr. J.-C. S'agissant de celles qui sont constituées par les Ituréens au Liban, il suffit de rappeler qu'elles n'ont rien d'un État bédouin et que leur centre religieux, Baalbek, n'est en aucun cas assimilable à une station caravanière [52]. Par ailleurs, l'attribution aux dynastes ituréens des installations cultuelles hellénistiques que recouvre le grand sanctuaire romain de Baalbek ne peut se fonder à l'heure actuelle que sur un *a priori*. Des travaux de K.S. Freyberger et de M. Sommer, on ne retiendra donc que la nécessité de croiser les approches géographiques et sociologiques du fait religieux sans négliger l'apport de la philologie et de l'archéologie. Aujourd'hui, les travaux effectués à Yanouh et à Chhim renouvellent l'approche classique de l'histoire des lieux de culte libanais en mettant en cause leur identification à des centres de pèlerinage isolés de tout habitat, mais il reste à vérifier l'exemplarité du cas de ces deux sanctuaires.

L'objet et le plan de cet ouvrage

24 Il serait intéressant d'évoquer la survie des traditions païennes et les progrès du christianisme au Liban jusqu'au règne de Justinien (527-565), empereur sous le règne duquel, en 529 apr. J.-C., disparaît la liberté de conscience, voire jusqu'à l'annexion des provinces de Phénicie au territoire des pays d'islam en 636 apr. J.-C., qui fixe un terme au paganisme de l'Antiquité classique par la substitution progressive d'une nouvelle forme de civilisation urbaine au système de la cité. Toutefois, sans m'interdire de tirer des informations des sources tardives, je m'intéresserai principalement aux cultes locaux à l'époque où ils restent identifiables à « une mosaïque de religions liées à l'ordre établi » [53], c'est-à-dire du début du Ier s. av. J.-C. jusqu'à la fin du IVe s. apr. J.-C. : en formulant le principe d'une interdiction rigoureuse des cultes païens en 391-392 apr. J.-C., les édits de l'empereur Théodose Ier dissocient alors la pratique de ces cultes du pouvoir et de la culture qui dominent le monde romain. Après la fin du IVe s. apr. J.-C., même si l'on constate localement le maintien de païens, en particulier autour d'Héliopolis-Baalbek, l'exclusion politique qui frappe ceux que l'on tend alors à nommer en grec *Hellènes* par opposition aux *Romains*, héritiers d'un empire désormais chrétien, ouvre une ère nouvelle qui mérite un traitement particulier.

25 Ainsi délimitée, mon étude se compose de deux parties et d'une annexe. La première partie porte sur la formation du paysage sacré. Si l'on adopte le point de vue des auteurs anciens, le Liban, aussi loin que l'on puisse remonter dans le temps, est conçu comme le domaine des dieux, des bêtes sauvages et de barbares dont le mode de vie est proche de l'état de nature (chapitre 1). L'époque romaine se caractérise par un changement de perspective important : au moment où Rome réorganise les territoires libanais, les habitants des villes voisines s'approprient partiellement la montagne, sur laquelle ils portent désormais un regard moins hostile (chapitre 2). Pour autant, la construction d'un nouveau groupe de sanctuaires dans la région n'est pas de leur fait : l'étude des villages et des sanctuaires du Liban met en évidence l'existence d'un réseau hiérarchisé de hauts-lieux et de sanctuaires villageois dont la formation et le fonctionnement doivent autant aux initiatives des communautés locales qu'à la collaboration entre leurs membres et les relais du pouvoir impérial au Proche-Orient (chapitre 3). Dans la seconde partie, j'entends montrer que les cultes régionaux sont le fruit de la contamination réciproque de traditions initialement distinctes et elles-mêmes diversifiées dont la survie, la sélection et la floraison procèdent de leur conformité plus ou moins grande avec les pratiques cultuelles de l'ordre dominant, celui du monde romain (chapitre 4). Comme dans tout

l'Orient méditerranéen, les emprunts au vocabulaire grec jouent un rôle important dans la production de ce discours religieux inédit (chapitre 5). Néanmoins, il serait abusif de réduire Rome à un suppôt des traditions hellénisantes du Proche-Orient, d'autant que les panthéons libanais procèdent parfois de l'imitation d'un modèle romain (chapitre 6). En annexe, le *Catalogue des lieux de culte* présente les données disponibles sur les sanctuaires de la région : chaque site est documenté par une fiche synthétique pourvue d'une bibliographie sélective ; des plans et des photographies accompagnent le répertoire auquel je me réfère par des numéros en gras affectés d'un astérisque dans les cas incertains.

26 Mon enquête peut être considérée comme une contribution aux recherches sur l'hellénisation et la romanisation du Proche-Orient, à condition de revenir à l'acception littérale de ces notions qui conservent parfois une connotation colonialiste et qui sont trop souvent confondues [54]. Le substantif moderne *hellénisation* est construit en français sur le verbe *helléniser*, qui est le calque d'un verbe grec (ἑλληνίζειν) dont le sens premier est « parler grec ». Si l'on considère tout d'abord l'aspect linguistique de la question, il faut reconnaître que le fait de s'exprimer en grec ne conduit pas nécessairement à abandonner sa propre langue, qu'il s'agisse du phénicien, de l'araméen, de l'arabe ou du latin, et implique encore moins l'abandon de traditions religieuses. En effet, la gravure de dédicaces en grec et l'adoption de théonymes helléniques ne correspondent pas forcément à un renoncement aux croyances traditionnelles. Si l'on élargit ensuite le champ de l'analyse en glosant *hellénisation* par « action de donner un caractère grec », il faut noter à nouveau que l'hellénisation des cultes, qui procède aussi d'emprunts au répertoire iconographique et architectural grec, n'amène pas nécessairement à renier les traditions locales. *A fortiori*, la romanisation des cultes et des sanctuaires n'annihile pas obligatoirement l'héritage religieux hellénistique et celui des époques précédant la fin du IVe s. av. J.-C. C'est dans cet esprit que j'utiliserai les notions d'hellénisation et de romanisation pour étudier la vie religieuse au Liban sous l'Empire romain.

NOTES

1. Les auteurs qui mentionnent explicitement le sanctuaire d'Afqa sont Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 55, 1-5, Socrate, *Histoire ecclésiastique* 1, 18, Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 5, 5-7, et Zosime, *Histoire nouvelle* 1, 58, 1-3. Voir Jérôme, *Onomasticon*, *s.v.* Aermon, sur Qasr Antar. On doit à Polybe, *Histoires* 16, 18, 2, et 28, 1, 3, de connaître le nom du Panion hellénistique ; Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 15, 363-364, et *Guerre juive* 1, 404, rappelle la construction de l'*Augusteum* sur le même site.

2. Taylor 1971 ; Nordiguian 2005. Dans un registre moins académique, le guide touristique de Skeels & Skeels 2001 est utile à l'occasion. Si l'on s'en tient aux autres publications sur l'architecture des sanctuaires non fouillés de manière systématique, voir notamment Tallon 1967 (Chouf, Békaa méridionale), 1968 (Akroum) et 1972 (Ouadi Abou Moussa) ; Elian, Nordiguian & Salamé-Sarkis 1983 (Deir el-Qalaa) ; Fischer, Ovadiah & Roll 1982, 1983a, 1983b, 1984a, 1984b, 1985a, 1985b, 1986, 1993a et 1993b (Kadesh) ; Ruprechtsberger 1992a, 1992b, 1994 et 1996 (Burqush, Qasr Antar) ; Dar 1993 (Hermon méridional) ; Dentzer-Feydy 1999 (Békaa, Abilène,

Hermon) ; Gatier & Umeiri 2002 (Deir Nébi Younan) ; Omeri 2002-2003 et Castellana, Di Bennardo & Fernández 2007 (Saidnaya) ; Fani 2004-2005 (Mar Challita) et 2005 (Jabal Khan) ; Yasmine 2005 (Hosn Niha, Niha, Qalaat Faqra) et 2009 (Hardine) ; Aliquot & Piraud-Fournet 2008 (Ain el-Fijé).

3. Voir toutefois Kalayan 1964 (Machnaqa), 1969 (Baalbek), 1971 (divers), 1972 et 1975 (Baalbek), ainsi que Donceel 1966, 1967 et Collart & Coupel 1977, à propos des sites où les équipes d'H. Kalayan ont travaillé.

4. Dar 1988 et 1993, pour Har Senaim et l'Hermon méridional ; Balty *et al.* 1999 et 2000, Omeri 2001 et Hammoud & Omeri 2009, sur Mnin (Qalamoun) ; *IGLS* 11, 18-19 comm., sur Jdeidet Yabous (Mont Hermon).

5. Depuis 1967, les archéologues israéliens et américains ont entrepris de fouiller Banias, le site du Panion et de la ville antique de Césarée-Panéas. Aucun des volumes sur le Panion annoncés par Ma'oz 1994-1999 et 2004 n'a paru, mais on peut se reporter en dernier lieu à Ma'oz 2008, Tzaferis 2008 et Hartal 2008. Sur l'histoire de la cité, Wilson 2004 réunit la bibliographie et rend compte des travaux archéologiques récents.

6. Sur Tel Dan, site d'un sanctuaire important à l'âge du Fer et à l'époque hellénistique, on se reportera à la synthèse du directeur de la fouille, Biran 1994, et aux rapports publiés ensuite par cet auteur dans *ESI* 14-20, 1994-2000. On trouvera une chronique des fouilles menées à Tel Dan depuis 1966 dans les deux premiers volumes de la publication finale, Biran, Greenberg & Ilan 1996 et Ben-Dov & Biran 2002, qui concernent la poterie néolithique, les niveaux de l'âge du Bronze ancien et les tombes de l'âge du Bronze.

7. Nelson, Olive & Overman 2003a et 2003b, avec les remarques de Berlin 2003 et de Netzer 2003.

8. Nordiguian 1997 ; Waliszewski 1999a ; Ortali-Tarazi & Waliszweski 2002a et 2002b, et les rapports dans *PAM* 8-16 : Kowalski & Waliszewski 1997, Kowalski, Waliszewski & Witecka 1998, Waliszewski 1999b, 2000, 2001, 2003 et 2004, Périssé & Waliszewski 2005 ; Waliszewski 2006 et 2009 ; Périssé-Valéro 2009.

9. Nordiguian 1999, Gatier *et al.* 2001, 2002, 2004, 2005, ainsi que Charpentier & Gatier 2004, Gatier & Nordiguian 2004 et 2005, et Charpentier 2009, pour Yanouh et la haute vallée du Nahr Ibrahim.

10. *IGLS* 11, A/12.

11. Bordreuil & Briquel Chatonnet 2001.

12. Ryckmans, dans Beaulieu & Mouterde 1947-1948, p. 20, pour l'inscription du sanctuaire de Ouasta, sur le versant maritime du Mont Liban, à proximité de Sarepta (Sarafand), sur la route de Sidon à Tyr ; Harding 1971 et 1975, pour cinq autres textes découverts à Rahwé près d'Aarsal, sur le versant occidental de l'Antiliban au nord-est de Baalbek. Dar 1993, p. 17, signale la découverte de trois nouveaux textes dans les parages de Maayan Barouch, au pied de l'Hermon méridional. Voir Macdonald 1993, p. 304 n. 10 et p. 336, et Aliquot 1999-2003, p. 210-211, sur l'interprétation de ces textes. Pour mémoire, on peut rappeler l'existence des deux inscriptions palmyréniennes retrouvées à Harbata et à Arca (*PAT* 0154 et 2632), qui ne viennent certainement pas du Liban.

13. Pour la documentation libanaise, les corpus épigraphiques les plus récents sont ceux de Jalabert, Mondésert & Mouterde 1959 (*IGLS* 5), sur la Békaa septentrionale et le Qalamoun, de Rey-Coquais 1967 (*IGLS* 6), sur la Békaa, à compléter par Ghadban 1978, et de Rey-Coquais 1977, sur la nécropole tardive de Tyr. Les travaux de Hajjar 1977, 1985 et 1990b réunissent les documents relatifs au culte héliopolitain. Les anciens recueils de Franz 1853 (*CIG* 3), Waddington 1870 (*I. Syrie*), Mommsen 1873 (*CIL* 3) et Domaszewski, Hirschfeld & Mommsen 1902 (*CIL* 3 *Suppl.*) sont encore utiles. Rey-Coquais 2005a présente un bilan des dernières publications épigraphiques pour la région correspondant au territoire actuel de la République libanaise. Il faut y ajouter son recueil de textes de Tyr, Rey-Coquais 2006. Pour le Mont Hermon, voir mon corpus *IGLS* 11. Compte tenu de la dispersion des autres publications épigraphiques, je me référerai principalement aux éditions qui assurent l'établissement et la compréhension des textes cités, sans souci d'exhaustivité.

14. Pour le sanctuaire d'Amrit, dans l'arrière-pays d'Arados, voir Dunand & Saliby 1985. Pour les sanctuaires urbains de Byblos, voir Soyez 1977, p. 16-28, Salles 2003, p. 71-84, et Lauffray 2008. À Sidon, le mithréum représente un cas extrême puisque son inventeur, l'antiquaire E. Durighello, a emporté dans la tombe le secret de la localisation d'un sanctuaire dont seules la mention d'un prêtre en 141 apr. J.-C. (Wachter 2005, p. 323, n° 6) et la statuaire tardive (Baratte 2001 et Baratte, dans Gubel 2002, p. 87-97, nos 80-88) attestent l'existence.

15. Mathys & Stucky 2000, Stucky 1984, 1993, 2002 et 2005, en dernier lieu.

16. Bikai, Fulco & Marchand 1996. Au nord de Tyr, les installations périurbaines hellénistiques de Jal el-Bahr, identifiées à celles d'un sanctuaire phénicien par Kawkabani 2003 et 2008, appartiennent certainement à une nécropole.

17. Oumm el-Amed : Renan 1864-1874, p. 695-749 ; Dunand & Duru 1962 ; Vella 2000 ; Gubel 2002, p. 129-148. Kharayeb : Chéhab 1951-1952 & 1953-1954 ; Kaoukabani 1973 ; Nunn 2000, p. 218-219 ; Lancellotti 2003.

18. Arados : Rey-Coquais 1970 (*IGLS* 7). Bostan ech-Cheikh, près de Sidon : Wachter 2005 et Yon 2005. Tyr : Rey-Coquais 1977 et 2006. En milieu rural, les inscriptions phéniciennes d'Oumm el-Amed sont éditées ou republiées dans Dunand & Duru 1962, Milik 1972, p. 423-440, Gubel 2002, p. 136-148, et Apicella & Briquel Chatonnet 2007.

19. Les témoignages sur la vie et sur l'œuvre de Philon de Byblos sont réunis par Jacoby, *FGrHist* 3 C, n° 790. Baumgarten 1981 les reproduit et les commente. Les fragments attribuables à l' *Histoire phénicienne* sont transmis par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 9, 19-29 (fr. 1) ; 1, 9, 30 à 1, 10, 42 (fr. 2) ; 4, 16, 6 (Porphyre de Tyr, *De l'abstinence* 2, 56) et 4, 16, 11 (fr. 3) ; 1, 10, 45-55 (fr. 4) ; Jean Lydus, *Sur les mois* 4, 154 (fr. 5). Pour les extraits de l'*Histoire phénicienne* cités au premier livre de la *Préparation évangélique*, j'utilise l'éd. et la trad. d'É. des Places & J. Sirinelli (SC).

20. On fait souvent référence à la doctrine d'Évhémère (*ca* 340-260) pour qualifier la démarche de Philon de Byblos. Voir Baumgarten 1981, *passim*. Les analogies entre les fragments connus d'Évhémère et ceux de Philon de Byblos sont effectivement remarquables, mais, comme le remarque Veyne 1983a, p. 150 n. 71, « l'idée que les dieux sont des hommes méritants qu'on a divinisés ou qu'on a pris pour des dieux est partout et dépasse largement l'œuvre d'Evhémère, qui s'est borné à en tirer parti pour écrire un conte. » Sur Évhémère, l'évhémérisme, ses sources et sa postérité, Goulet 2000.

21. Lightfoot 2003, édition, traduction anglaise et commentaire.

22. Selon Baslez 1994, p. 176, il s'agit d'« une compilation hétérogène, où observations personnelles et informations locales se mêlent aux réminiscences d'un lecteur et d'un voyageur éclectique » ; l'auteur apparaît « comme un membre de cette intelligentsia cosmopolite du IIe siècle dont tenait à se démarquer Lucien. » En revanche, Lightfoot 2003, p. 184-208, en suivant une opinion plus répandue, estime que Lucien livre là un pastiche de l'enquête hérodotéenne, ce qui lui semble justifier le fait que l'opuscule s'attache à décrire les aspects du culte qui peuvent paraître exotiques et pittoresques aux yeux d'un Grec.

23. Voir Lightfoot 2003, en particulier p. 209-221.

24. Darbo-Peschanski 1987, p. 194.

25. Rey-Coquais 1967, p. 9.

26. Weigand 1914 et 1924-1925 ; Wiegand 1921, 1923 et 1925 ; Honigmann 1924 ; Thiersch 1925 ; Seyrig 1928, 1929 et 1937 (1985, p. 3-89) ; von Gerkan 1937 ; Picard 1939 ; Schlumberger 1939 ; Dussaud 1942-1943 ; Collart 1951 ; Collart & Coupel 1951 et 1977 ; Seyrig 1954c (*AntSyr* 5, p. 99-117), 1955 et 1961a (1985, p. 91-130) ; Alexander 1967 ; Rey-Coquais 1967, 1978, 1980 ; Kalayan 1969 ; Adam 1977 ; Hajjar 1977, 1985, 1988 et 1990b ; Ragette 1980 ; Salamé-Sarkis 1987 ; Jidéjian 1998 ; Neuwirth, Sader & Scheffler 1998 ; van Ess 1998 ; Badre 1999 ; van Ess & Weber 1999 ; Freyberger 2000 ; Herman 2000-2002 et 2006 ; Haider 2002 ; van Ess *et al.* 2003 ; Rheidt 2004 ; van Ess, Rheidt *et al.* 2005 ; van Ess 2008 ; Sawaya 2009.

27. Dans la typologie de Hajjar 1990c, un premier ensemble constitué des divinités syro-phéniciennes et des dieux topiques et anonymes de la Békaa se distingue d'un second groupe de dieux et de déesses, ceux du panthéon classique gréco-romain, auxquels s'ajoutent divers personnages mythologiques grecs, la déesse Roma et les empereurs romains divinisés, les apports arabes, égyptiens et anatoliens faisant l'objet d'un traitement séparé.
28. Pétrone, *Satiricon* 17, 5.
29. Rey-Coquais 1993, p. 145-146, et 1987, p. 402, d'où j'extrais les deux citations qui précèdent.
30. Teixidor 1977, p. 6.
31. D'abord systématisée par X. de Planhol dans plusieurs ouvrages (1968, 1993, 1997), la théorie de la montagne refuge se retrouve de manière diffuse dans de nombreux travaux. Qu'ils se réfèrent ou non à cet auteur dont le propos est surtout pertinent pour l'époque médiévale, les historiens et les archéologues considèrent toujours que la vie des montagnards se caractérise par l'absence de relations avec les villes voisines, ce qui a pour effet d'accentuer le particularisme culturel et religieux des premiers. En s'appuyant sur ce modèle, Brown 1976 (1982 [1985], p. 113-125) en vient même à généraliser l'absence présumée de relations entre les villageois et les citadins à l'ensemble de l'Orient romain.
32. Sur les religions des Phéniciens et des Araméens, voir les ouvrages de Lipiński 1995 et 2000, p. 597-640.
33. Hajjar 1990b, p. 2462-2468, explique la formation de la triade héliopolitaine par la réception de l'héritage araméen lors de la fondation de la colonie romaine de Béryte, pour rapprocher finalement la composition de ce groupe trinitaire particulier de celle des triades phéniciennes.
34. Dussaud 1897, p. 325-326. Tout en rappelant que son site n'a pas été fouillé, Seyrig 1964, p. 31-32 (1986, p. 101-102), considère lui aussi que le sanctuaire de Baetocécé « pourrait remonter aussi haut dans l'histoire que la présence des Phéniciens eux-mêmes. » Sur les ruines d'Hosn Souleiman-Baetocécé dans le Jabal el-Saheliyé (Ansariyé), voir Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 65-101.
35. Lipiński 1971, p. 15-41, et 1995, p. 105-108.
36. Lipiński 1995, p. 116.
37. Ronzevalle 1900, p. 235, suivant l'avis d'H. Lammens.
38. Ma'oz 2004, qui renvoie au *Deutéronome* 3, 9 (les Sidoniens appellent l'Hermon *Siryon*), à *Josué* 13, 4 (dans les territoires à conquérir, Méara qui est aux Sidoniens), et aux *Juges* 18, 7 et 27-28 (les Danites à Laïsh, loin des Sidoniens et ne dépendant de personne).
39. Renan 1864-1874, p. 219-222, 829 ; Wardini 2002, p. 81-83.
40. Lipiński 1995, p. 493.
41. Seyrig 1934-1966 (*AntSyr*), 1970a, 1971a, 1971b, 1971c, 1985, 1986.
42. Notamment Seyrig 1929 (1985, p. 3-50), 1954c (*AntSyr* 5, p. 99-117), 1960 (*AntSyr* 6, p. 79-98), 1963 (*AntSyr* 6, p. 121-130), 1971a, 1971b et 1973 (1985, p. 443-447).
43. Évoquant les aspects bachiques du culte héliopolitain, Seyrig 1954c, p. 97 (*AntSyr* 5, p. 116), rapproche le message évangélique du « grand élan mystique » qui aurait emporté les païens dans l'Empire romain en se référant à *Jean* 15, 1, où le Christ proclame : « Je suis la vraie vigne et mon Père est le vigneron ».
44. Gawlikowski 1990a.
45. Hajjar 1990b, p. 2467-2468 ; Lipiński 1995, p. 65-66, 492-493. Pour sa part, Servais-Soyez 1986 nie l'existence de triades divines dans les cités phéniciennes aux époques hellénistique et romaine en soumettant les sources à un examen hypercritique et partial. Sur la base d'arguments similaires, Millar 1990, p. 21, met en cause, sans convaincre, l'existence de la triade héliopolitaine.
46. Burkert 1987 [2003].
47. Seyrig 1939a, p. 441 (1985, p. 142).
48. Nordiguian 1997, p. 952-954 ; Alpi 1998, p. 204.

49. Gatier & Nordiguian 2004, p. 366 ; Gatier & Nordiguian 2005 ; Nordiguian 2005, p. 17 (« Chaque village devait normalement avoir son temple ») ; Périssé-Valéro 2009.

50. Freyberger 1990 (Burqush), 1997 (Machnaqa), 1998 et 2000 (Baalbek), 2006 (Ain Horché), 2007 (Majdel Aanjar).

51. Voir le compte rendu de Freyberger 1998 par Gawlikowski 1998b.

52. Knauf 1998 considère comme un État bédouin la principauté libanaise du dynaste Ptolémaios fils de Mennaios en la rapprochant du royaume nabatéen. Or, comme le montre Macdonald 1991, l'expression *État bédouin* est impropre dans le cadre du Proche-Orient hellénistique et romain. Sur les principautés et les dynasties ituréennes, voir Aliquot 1999-2003, p. 212-270.

53. Chuvin 1991a, p. 17.

54. Sur la notion d'hellénisation, voir l'étude d'Orrieux & Will 1986, à partir du cas limite du judaïsme judéen hellénistique, avec les remarques plus générales d'É. Will, dans Goukowsky, Mossé & Will 1990, p. 338-346 et 503-512. La romanisation de la vie religieuse est au centre du livre de Belayche 2001 sur les cultes païens de la Palestine. Parmi d'autres, Sartre 2003, 2005a et Butcher 2003 assimilent la romanisation à l'hellénisation du Proche-Orient, dans une perspective comparable à celle de Veyne 2005, bien résumée par le titre provocateur de son ouvrage : *L'Empire gréco-romain*. Sur la question de la romanisation de la montagne libanaise, voir Aliquot 2003-2004 et Gatier 2005b.

Première partie : Le paysage sacré

Première partie : Introduction



Fig. 3. Paysage du Liban : Baalbek, la Békaa et le Makmel.



Photo J. Aliquot 2009.

1 La topographie libanaise est marquée essentiellement par la présence de la montagne : les chaînes jumelées du Mont Liban et du système formé de l’Antiliban et du Mont Hermon, qui encadrent la haute plaine de la Békaa, constituent les systèmes montagneux les plus élevés du Proche-Orient ; elles alimentent les principaux fleuves et rivières de la région tout en barrant la route aux précipitations, aggravant ainsi la sécheresse de la steppe syrienne. Aux yeux des auteurs anciens, cette originalité géographique fonde l’idée de l’altérité irréductible des habitants qui occupent le Liban : dans leurs écrits, la montagne est le domaine exclusif des dieux, des bêtes sauvages et de barbares qui se fondent dans le décor et dont le mode de vie s’oppose au leur, celui de citadins (chapitre 1). À l’époque romaine, cependant, tandis que Rome réorganise les territoires libanais, le regard que ces derniers portent sur leur environnement évolue : loin de reléguer les éléments

caractéristiques du paysage sacré aux confins de la civilisation, les habitants des villes leur réservent désormais une place primordiale dans la construction de leur identité culturelle et religieuse (chapitre 2). Effective autant que symbolique, cette domestication du Liban accompagne la formation d'un réseau de villages et de sanctuaires (chapitre 3).

Chapitre 1 : Les origines barbares

1 Dans la topographie légendaire du Proche-Orient, le Liban fait l'objet d'un travail de distanciation où les motifs mythiques se mêlent à des considérations géographiques et ethnographiques : les textes mettent en place une rhétorique de l'altérité selon laquelle la montagne est une terre de confins réservée aux dieux et parcourue par des hommes proches de l'état de nature. Parmi ces barbares, ce sont principalement les Ituréens et les Arabes qui retiennent l'attention. Leur légende, sans doute élaborée dans les villes qu'ils ont dominées entre le milieu du IIe s. av. J.-C. et le milieu du Ier s. apr. J.-C., parachève la mise à distance de ce qu'il convient d'appeler l'*Arabie libanaise*. Dès l'époque hellénistique, cependant, des groupes sédentaires occupent la région et les plus puissants d'entre eux adoptent ostensiblement des modes d'expression caractéristiques de la culture grecque.

La sacralisation de la montagne libanaise

2 *Antiliban*, *Brathy*, *Hermon*, *Liban*, *Montagne de neige*, *Montagne-aux-fruits-infects*, *Sénir*, *Siryon* : ces dénominations rendent compte des multiples caractéristiques reconnues au Mont Liban, à l'Antiliban et au Mont Hermon dans l'Antiquité. Tour à tour distingués, associés par paire ou confondus, les massifs du Liban présentent avant tout la particularité de figurer parmi les montagnes sacrées du Proche-Orient. À l'époque romaine, cette tradition bien vivante se teinte encore et toujours d'une couleur négative.

Variations sur un toponyme

3 La grande diversité des acceptions anciennes du toponyme *Liban* rend particulièrement délicate la question de la délimitation de la région ainsi dénommée. Jusqu'à présent, les savants qui ont abordé ce problème de géographie historique se sont principalement appuyés sur les sources bibliques et classiques. Les uns ont observé que, dans l'Ancien Testament, le Liban correspond parfois à un ensemble montagneux débordant le Mont Liban proprement dit, puisqu'il comprend aussi l'Antiliban avec son prolongement méridional, le Mont Hermon [1]. Les autres ont établi que, dans l'Antiquité tardive, le toponyme *Liban* en vient à dénommer l'ensemble de la province de Phénicie seconde ou Phénicie libanaise, y compris l'Émésène, alors même que la majeure partie du Mont Liban

échappe à cette région administrative [2]. Entre les périodes les plus reculées et l'époque protobyzantine, ce sont sans doute les Romains qui, sans en être les inventeurs, ont contribué à populariser la conception élargie du Liban, à l'époque où la région a pu leur sembler former un tout cohérent par sa géographie, son peuplement et son caractère sacré.

4 Les sources écrites de l'Orient ancien, de l'*Épopée de Gilgamesh* aux livres de l'Ancien Testament en passant par la poésie d'Ougarit et par les archives royales de Mari, distinguent dans la plupart des cas le Mont Liban de son jumeau oriental, le Sénir ou Antiliban, en séparant parfois ce dernier de l'Hermon. Depuis l'époque classique, les Grecs, suivis par les Latins, se conforment au même usage en transcrivant ou en traduisant les noms des trois massifs. Théophraste, Polybe, Strabon, Ptolémée et Pline l'Ancien connaissent le couple formé du Liban et de l'Antiliban, même s'ils se font parfois une idée assez confuse de l'orientation des deux montagnes par rapport à la côte méditerranéenne [3]. D'autres auteurs, sans entrer en contradiction avec les précédents, ne nomment ni l'Antiliban, ni l'Hermon, car ils englobent le Mont Liban, l'Antiliban et l'Hermon dans un seul ensemble appelé *Liban*. Dans la *Périégèse* de Denys d'Alexandrie, long poème à caractère géographique rédigé sous le règne d'Hadrien, le Liban borne au nord la Coelé-Syrie, c'est-à-dire l'ancien domaine syrien des Lagides, et s'étend vers le sud jusqu'au territoire des Nabatéens : il comprend donc le massif côtier du Mont Liban et le massif parallèle de l'Antiliban, y compris l'Hermon, qui confine effectivement à la région dominée un temps par les souverains nabatéens jusqu'à la création de la province romaine d'Arabie, en 106 apr. J.-C. [4].

5 Le témoignage de Tacite paraît tout aussi décisif à propos de l'Hermon [5] :

> La plus haute montagne qu'elle [la Judée] dresse est le Liban qui, chose singulière sous un climat si chaud, est ombragé et garde fidèlement ses neiges. C'est aussi le Liban qui nourrit et qui déverse le Jourdain.

6 On retrouve ici l'idée aussi chère aux auteurs des livres prophétiques de l'Ancien Testament qu'aux géologues modernes selon laquelle le Mont Hermon, où le Jourdain prend sa source, n'est que le prolongement méridional d'un massif, l'Antiliban, qui appartient lui-même au Liban. Dans le *Deutéronome*, l'Hermon est appelé *Sénir* par synecdoque, le nom de la partie servant à désigner le tout, l'Antiliban [6]. Ailleurs, il est englobé dans un ensemble encore plus vaste : ainsi dans le livre de *Josué*, qui place, parmi les territoires à conquérir sur les Phéniciens et sur les Amorrites, « tout le Liban au soleil levant, depuis Baal-Gad au pied du Mont Hermon jusqu'à Lébo-Hamath » ; ainsi à nouveau dans le livre des *Juges*, où les Hivvites habitent « la montagne du Liban, depuis la montagne de Baal-Hermon jusqu'à Lébo-Hamath » [7]. Chez les auteurs des livres prophétiques, un tel usage de l'oronyme *Liban* manifeste peut-être la volonté de repousser vers le nord la frontière de la Terre Promise au profit des tribus d'Israël. En revanche, Tacite, pas plus que Denys d'Alexandrie, ne peut être soupçonné de manipuler la toponymie régionale à des fins de propagande. Son témoignage rend compte de la conception élargie du Liban, celle qui englobe les trois massifs dans une seule région. Cette région correspond à la zone géographique dominée par les Ituréens jusqu'à la fin de l'époque hellénistique, « le Massyas et la montagne des Ituréens » selon Strabon [8], c'est-à-dire la Békaa et les massifs voisins. Aux deux premiers siècles de l'Empire, Tacite et Denys d'Alexandrie semblent donc adopter l'acception romaine du toponyme *Liban* ou plutôt celle qui, acceptée et retenue par les Romains (à l'époque de la domination ituréenne ou peu après), devait servir de base aux diverses dénominations de la province

protobyzantine de Phénicie seconde, dite *Phénicie libanaise*, *Libanésie* ou encore *Liban*, par un jeu de synecdoque commun en toponymie antique [9].

Le domaine des dieux

7 Que ses massifs soient distingués ou confondus, la montagne libanaise est traditionnellement considérée comme un lieu sacré dans la littérature ancienne du Proche-Orient, au même titre que le Casius et le Carmel. C'est là, aux confins de leur territoire, que les peuples étrangers à la région ont pris l'habitude de reléguer leurs dieux, leurs démons et leurs héros, aussi loin que l'on puisse remonter dans le temps. Ainsi, au début du IIe millénaire, l'ancienne version babylonienne de l'*Épopée de Gilgamesh* y localise la forêt des cèdres gardée par le géant Humbaba et peuplée des dieux Anounnaki. La version ninivite de ce texte contient même un récit étiologique où la lutte entre Gilgamesh et Humbaba explique la création du grand accident géologique entre le Liban et l'Antiliban [10]. Ainsi encore, dans la littérature ougaritique, le poème sur le *Palais de Baal* souligne la qualité des bois du Liban et de l'Hermon, utilisés pour construire la demeure du grand dieu d'Ougarit, tandis que la *Légende de Danel* fait peut-être s'étendre jusqu'au Liban le domaine d'activité de Baal et d'Él [11]. Dès l'âge du Bronze, la réputation proverbiale des forêts de la région a certainement contribué à populariser l'image de la montagne libanaise auprès des peuples les plus divers.

8 L'identification du Liban au domaine des dieux n'est pas seulement le fait des lointains Babyloniens et Ougaritains. Les Phéniciens eux-mêmes semblent avoir conçu la montagne comme le siège privilégié du dieu de l'orage dès le début du Ier millénaire av. J.-C. Dans la dédicace phénicienne de Chypre à un Baal du Liban, généralement datée du VIIIe s. av. J.-C., la formation du nom phénicien du *bʿl lbnn* est analogue à celle de nombreux théonymes proche-orientaux par l'apposition du nom d'une montagne à celui de *Baal*, « maître » ou « seigneur », qui est à l'origine le titre du grand dieu de l'orage Haddou ou Hadad [12]. À date plus récente, d'autres divinités sont désignées de la même manière : une inscription punique de Carthage, datée du IVe ou du IIIe s. av. J.-C., commémore la consécration de bâtiments cultuels « aux Dames, à Astarté et à Tanit dans le Liban » [13]. De telles expressions n'impliquent pas la construction de temples dans la montagne, mais il est vrai que les habitants des cités phéniciennes ont pu célébrer des rites sur les hauteurs, comme le rappelle l'épisode célèbre du sacrifice pratiqué concurremment sur le Carmel par les quatre cents prophètes de Baal et par le prophète Élie [14]. Et, bien que le Carmel semble avoir été dépourvu de temple jusqu'à l'époque romaine, il n'est pas exclu que les Phéniciens aient fait construire des bâtiments cultuels dans leur arrière-pays. La découverte d'une grande stèle en basalte représentant Baal combattant (**fig. 4**), sur le site cultuel romain de Qadboun, au nord-est d'Arwad (Syrie) et à plus de 1170 m d'altitude, laisse en effet supposer l'existence d'un sanctuaire montagnard consacré au dieu phénicien de l'orage dès l'âge du Fer II [15]. Plus au sud et à date plus récente, au début du Ve s. av. J.-C., l'épitaphe du roi sidonien Echmounazor II mentionne, à côté des temples construits par ce souverain et par sa mère « à Sidon terre de la mer », c'est-à-dire dans la ville, sur la côte, un temple d'Echmoun « dans la montagne », qu'il faut distinguer d'un autre sanctuaire d'Echmoun, que d'autres textes placent « à Sidon de la plaine » [16]. Le temple montagnard n'est pas localisé avec certitude, mais rien n'impose de le chercher sur les sommets du Liban. Il pourrait correspondre soit au sanctuaire d'Echmoun à Bostan ech-Cheikh, soit aux constructions qu'une inscription royale phénicienne récemment

découverte mentionne, à trois kilomètres seulement en amont du site de Bostan ech-Cheikh, dans la vallée encaissée du Nahr el-Aouali [17]. Dans l'ensemble, les témoignages sur les sanctuaires montagnards phéniciens sont assez rares. Jusqu'à plus ample informé, on se contentera de constater que l'horizon des Phéniciens de l'âge du Fer est borné vers l'est par les crêtes des montagnes côtières du Proche-Orient.

Fig. 4. La stèle de Qadboun.



Musée de Tartous.
Photo J. Aliquot. 2008.

9 Sous l'Empire romain, à l'époque où de nombreux sanctuaires sont construits en pleine montagne, le Liban est toujours identifié au domaine des dieux. À Hélaliyé près de Sidon, une église remploie des blocs parmi lesquels se trouvent deux linteaux portant la même dédicace de deux lions (sans doute des statues) à un Zeus montagnard, en 147 apr. J.-C. : « L'an 247, le 15 du mois d'Apellaios, Threption fils de Nicon fils de Sosippos a consacré pieusement les deux lions au Zeus montagnard, à la suite d'un rêve, à ses frais [18]. » En d'autres occasions, l'adjectif topique *Libanais* qualifie en grec le nom de dieux et de personnages mythologiques. Lucien de Samosate, dans sa satire *Contre un bibliomane ignorant*, invoque la déesse Libanitis, sans doute l'Aphrodite d'Afqa, une glose à ce passage précisant qu'il est bien question de l'amante infortunée du héros Adonis, « dite *Libanitis*, car le Liban est la montagne où le jeune Assyrien chasse et où Aphrodite passe du temps avec lui [19]. » Dans les *Dionysiaques*, le poète Nonnos de Panopolis rend hommage aux Muses libanaises, à Amymoné-Béroé du Liban, la nymphe éponyme de Béryte, cité « étoile de la terre libanaise », et aux autres nymphes libanaises [20] ; la montagne est à la fois le siège d'une forêt délicieuse et le théâtre de la déroute de Dionysos devant Poséidon, face aux dieux spectateurs [21] :

> Descendus du ciel pour observer le concours, tous les habitants de l'Olympe restent là avec Zeus, sur les pics du Liban, témoins du combat.

10 Les témoignages de ce type ne se limitent pas à ces allusions livresques. La dédicace d'un autel, au sanctuaire syrien du Janicule à Rome, porte la mention d'un Hadad des sommets (ἀκρωρείτης) qui pourrait être qualifié lui aussi de « libanais » (Λιβανεώτης) [22]. Il faudrait alors rapprocher ce texte de la modeste inscription gravée sur un autel découvert dans la haute vallée du Nahr el-Bared (Liban-Nord), sur le site cultuel de Sfiré (**6**) [23] :

> À la Fortune du Liban, Victor, en ex-voto.

11 Il n'y a pas à s'appesantir sur la mention assez banale de la Fortune, comme le fait le premier éditeur du texte. L'important est de remarquer que, sous l'Empire romain, la présentation du Liban comme un domaine sacré à part entière fait partie des traditions locales et non seulement des mythes étrangers.

La montagne divinisée

12 La montagne libanaise est fréquemment assimilée aux dieux qui règnent sur ses sommets. Il s'agit là d'une tradition ancienne et commune à de nombreux peuples du Proche-Orient. Dès l'âge du Bronze récent, les sommets du Liban sont présentés comme des divinités à part entière : le Liban et le Sharyana (identifiable à l'Hermon, le Siryon biblique) figurent parmi les divinités invoquées dans plusieurs traités passés entre les princes du petit royaume d'Amourrou, centré sur la plaine du Akkar aux XIV[e] et XIII[e] s. av. J.-C., et les souverains hittites, qui dominent alors la Syrie jusqu'au nord du Liban [24]. L' *Etymologicum magnum*, dictionnaire byzantin médiéval, attribue la même tradition aux « juifs », c'est-à-dire sans doute aux Cananéens ou aux Phéniciens, dans la courte notice qu'il consacre au nom de la montagne [25] :

> Les juifs le considèrent tout entier comme un esprit et un dieu : il porte en effet vers les hauteurs ; c'est pourquoi ils le vénèrent lui aussi.

13 Au II[e] s. apr. J.-C., Philon de Byblos adapte le même thème dans sa reconstitution de la théologie phénicienne. Selon la perspective rationalisante qu'il adopte dans son *Histoire phénicienne* et que l'on peut rapprocher de celle d'Évhémère, les dieux de la mythologie sont en réalité des hommes qui ont été déifiés jadis parce qu'ils ont fait quelque découverte ou parce qu'ils ont rendu service à leur peuple. De manière cohérente, Philon décrit la création comme un processus exclusivement physique et attribue les découvertes techniques aux hommes, conformément à une idée largement répandue dans la littérature grecque depuis l'époque hellénistique. C'est à ce titre qu'il cite les géants Liban et Antiliban en les assimilant aux fils des inventeurs du feu. Ainsi, la longue section où il présente l'histoire primitive de l'humanité comme une succession de générations issues d'Aion et de Protogonos voit les géants montagnards succéder aux premiers habitants de la Phénicie [26] :

> De la race d'Aion et de Protogonos, naquirent encore des enfants mortels qui eurent pour nom *Phos* (« Lumière »), *Pyr* (« Feu ») et *Phlox* (« Flamme »). Ils découvrirent, dit-il, le feu en frottant des morceaux de bois et enseignèrent cette pratique. Ils mirent au monde des fils de proportions et de stature supérieures, dont les noms furent attribués aux montagnes sur lesquelles ils régnèrent ; c'est d'eux que tirent leur nom le Cassius, le Liban, l'Antiliban et le Brathy. D'eux naquirent, dit-il, Samèmroumos, autrement appelé *Hypsouranios*, et Ousoos. Ils prenaient le nom de leurs mères, dit-il, car les femmes de cette époque s'unissaient sans retenue au premier venu.

14 Chez Philon de Byblos, la sacralisation du paysage libanais s'opère par la personnification des deux éléments les plus marquants de la topographie régionale, le Mont Liban et l'Antiliban. On retrouve ici la distinction entre deux sommets saints voisins qui existe au Proche-Orient depuis l'âge du Bronze, à Ougarit notamment : dans les poèmes mythologiques ougaritains, où le nom d'Haddou est fréquemment remplacé par le titre *Baal*, la résidence du dieu de l'orage n'est autre que le mont Sapon, l'actuel Jabal al-Aqra, que les Grecs nomment habituellement Κάσιος et les Latins *Casius* ; étudiant le cadre géographique de ces récits, P. Bordreuil met en évidence le parallélisme entre le Sapon (Casius) et le Nanou (Anticasius), qui fonde la dénomination antinomique de ces sommets à l'époque romaine [27].

15 Les chaînes parallèles du Liban et de l'Antiliban, qu'évoque Philon de Byblos, sont aussi facilement identifiables que le Casius. En revanche, la localisation du massif nommé Βραθύ pose un problème qui n'est pas résolu à l'heure actuelle. Le nom de cette montagne évoque le substantif grec neutre βράθυ, « sabine, genévrier fétide », dont l'étymologie est sémitique : on le rapproche de l'akkadien *burāšu*, de l'hébreu *berot/beroš*, de l'araméen *berāt* et du syriaque *brōtā* [28]. Partant de ces données, les solutions proposées jusqu'à présent pour localiser le Brathy au Proche-Orient ne semblent pas très satisfaisantes. A. Baumgarten réfute l'hypothèse infondée d'une identification du Brathy à l'Amanus, proposée en premier lieu par M.-J. Lagrange et notamment acceptée par E. Lipiński, puis il suppose, après d'autres auteurs, que l'oronyme transmis par la tradition manuscrite résulte d'une mélecture de Θαβύρ, le nom du Mont Thabor (normalement Ἰταβύριον) : il serait ainsi question d'un Baal du Thabor, dont le culte serait implicitement évoqué dans l'Ancien Testament ; la liste de Philon de Byblos énumérerait quatre dieux montagnards selon un ordre géographique allant du nord vers le sud [29]. Pour E. Honigmann, en revanche, le Brathy correspondrait peut-être au *mons Bargylus* de Pline l'Ancien et au Βάπυρον ὄρος d'un traité aristotélicien, qui recouvrent tout ou partie du Jabal el-Saheliyé (Ansariyé) [30].

16 Dans la discussion sur le Brathy de Philon de Byblos, on semble avoir négligé le fait que parfois, dans l'Ancien Testament, le Mont Hermon est proverbialement identifié au pays du genévrier, tout comme le Liban à celui du cèdre et le pays de Basan à celui du chêne : dans le *Siracide*, traduit de l'hébreu en grec à Alexandrie vers 132 av. J.-C., la Sagesse fait son propre éloge et déclare « j'ai grandi comme un cèdre sur le Liban et comme un genévrier dans les montagnes de l'Hermon » [31]. Avec le cèdre, le genévrier peuple l'étage de végétation supérieur du Liban, au-dessus de 1500 m d'altitude. Dans l'Antiquité, il était très répandu dans l'Antiliban et sur l'Hermon [32]. Philon de Byblos a donc pu faire allusion à l'Hermon en évoquant le Brathy, véritable mont-genévrier, tout en adaptant un thème mythologique très anciennement attesté au Proche-Orient.

17 D'autres témoignages confirment que l'Hermon est considéré comme un lieu sacré et que sa réputation est tout aussi médiocre que celle de ses éminents voisins. D'après la mention de la « montagne de Baal-Hermon » dans le texte hébreu des *Juges*, c'est le nom de Baal, le grand dieu de l'orage vénéré dans tout le Proche-Orient, qui aurait été associé au sien à date ancienne [33]. Le toponyme biblique *Hermon* témoigne à lui seul du statut particulier de la montagne dans la géographie mythique du Proche-Orient. Si le nom actuel du Jabal ech-Cheikh tend à le faire oublier, il n'a pas remplacé définitivement l'arabe *Haramoun*, calque de l'hébreu *Hermon* [34], dont les traducteurs de l'Ancien Testament tirent le grec Ἀερμών et le latin *Aermon* (avec les variantes *Ahermon*, *Ermon* et

Hermon) : la racine *ḥrm* à laquelle se rattache cet oronyme évoque tantôt la séparation, tantôt l'interdit et la consécration (comme dans l'arabe *ḥarâm*, « sacré ») [35] ; dans les deux cas, on retrouve l'idée selon laquelle l'Hermon est coupé du monde. La tradition biblique, relayée par les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive, est particulièrement riche sur ce point : personnifiée, la montagne y exulte de joie au nom du Seigneur, qui la dompte en la faisant bondir comme un jeune buffle [36] ; pleine de senteurs agrestes, cette contrée sauvage se peuple de bêtes sauvages, sans doute parce qu'elle se dresse aux confins de la Terre Promise comme une concurrente potentielle de la « montagne sainte de Sion », selon l'expression qui désigne les collines où Jérusalem et le Temple sont bâtis [37]. Ainsi précocement attestée, la réputation de sacralité et de sauvagerie de l'Hermon se maintient ensuite sous l'Empire romain. Dans les traductions araméennes de l'Ancien Testament, l'Hermon devient la Montagne-aux-fruits-infects (*msry pyrwy*), peut-être en vertu d'un rapprochement entre le toponyme *Siryon* et la racine sémitique *sry*, « se corrompre, puer » [38]. Au début du IVe s. apr. J.-C., selon Eusèbe de Césarée, les habitants de la région, indéfectiblement attachés aux cultes païens, continuent de considérer le massif comme un sanctuaire ou, de façon plus générale, comme une entité consacrée aux dieux [39].

18 Quelles que soient l'ancienneté et l'origine de la tradition adaptée par Philon sous l'Empire, la toponymie hellénisée du Liban corrobore les propos du mythographe de Byblos. Le nom grec du Ras ech-Chekka en donne un premier exemple : dès le milieu du IVe s. av. J.-C., ce promontoire dont les falaises escarpées s'avancent dans la mer entre Botrys et Tripolis (**fig. 5**) porte le nom suggestif de Θεουπρόσωπον, « Face du dieu » [40]. Le Ras ech-Chekka « forme un petit monde plein d'intérêt », écrit E. Renan, qui n'hésite pas à identifier le substrat sémitique du toponyme libanais au nom du site de Transjordanie où le Seigneur s'est manifesté devant Jacob, *Pénuel*, « Face d'Él » [41]. Emboîtant le pas de son prédécesseur, R. Dussaud considère que le toponyme traduit en grec « Pené-El ou Pené-Baʿal », sans privilégier aucune de ces deux solutions [42]. Les propositions des deux savants restent évidemment conjecturales, car aucune source ne révèle le nom ancien du Ras ech-Chekka. Néanmoins, il est possible de rapprocher la signification du toponyme grec de celle de l'expression phénicienne *pn bʿl*, « en face de Baal », qui rend bien compte de la situation géographique du promontoire [43]. Par ailleurs, les manifestations de Baal sur les caps et aux marges des villes sont attestées à date ancienne en milieu phénicien [44]. Il est donc probable que l'appellation grecque du Ras ech-Chekka évoque l'épiphanie locale d'une divinité anonyme. La découverte d'une grande cuve en pierre consacrée à Zeus au pied du Ras ech-Chekka, près du petit port de Hannouch, laisse supposer que cette divinité est un Baal du cap assimilé au dieu suprême du panthéon grec [45].

Fig. 5. Le Théouprosopon (Ras ech-Chekka), vue du nord.



Photo J. Aliquot 2008.

Le pays des géants

19 L'identification des monts du Liban à des géants issus de mortels, conforme à la conception rationalisante du divin selon Philon de Byblos, est attestée dans le *Livre d'Hénoch* dès l'époque hellénistique. On en trouve aussi un écho dans certaines versions du mythe de fondation de Damas. À partir de l'Antiquité tardive, les légendes locales juives, chrétiennes et musulmanes se distinguent progressivement de cette tradition en substituant les patriarches de l'Ancien Testament aux géants libanais. Quel que soit leur substrat cultuel païen, tous ces récits confirment le rejet des montagnards en marge de l'humanité primitive.

Les géants de l'Hermon et de la Damascène

20 Le *Livre d'Hénoch* est un texte apocryphe de l'Ancien Testament publié sous le nom du patriarche Hénoch. Il est connu par des traductions grecques tardives et par des fragments rédigés en araméen au IIe s. av. J.-C. dans la communauté essénienne de Qoumran. L'Hermon y est identifié au lieu où les anges du Seigneur, appelés les *Veilleurs*, se vouent à l'anathème avant de s'unir aux filles des hommes. Leur union engendre une génération de géants maléfiques [46] :

> *Il arriva que lorsque* les humains se furent multipliés, il leur naquit des filles fraîches et *jolies*. Les anges, fils du ciel, les regardèrent et les désirèrent. *Ils se dirent* l'un à l'autre : « Allons nous choisir des femmes parmi les humains et engendrons-nous des enfants. » Shemêhaza, qui était leur chef, leur dit : « Je crains que vous ne renonciez et je serai tout seul coupable d'un grand péché. » *Tous lui répondirent* : « *Jurons* tous en nous vouant mutuellement à l'anathème de ne pas *renoncer à ce dessein* que nous ne l'ayons accompli et que *nous n'ayons fait* la chose. » Alors ils jurèrent *tous ensemble et ils se vouèrent* mutuellement à *l'anathème* pour cela. Ils

> étaient en tout deux cents. Ils étaient descendus *au temps de Yérèd sur* le sommet du mont Hermon. On appela la montagne Hermon *parce que* c'est là qu'*ils avaient juré et s'étaient voués* mutuellement *à l'anathème*. *Voici les noms de* leurs chefs : *Shemêhaza* est le premier ; [...] *Hermoni le onzième après lui* [...]. *Ce sont leurs décurions*. Ceux-là et tous leurs compagnons prirent pour eux des femmes, une pour chacun d'eux, et ils se mirent à les approcher et à se souiller à leur contact. Ils leur enseignèrent les drogues, les charmes, la botanique et ils leur montrèrent les herbes. Elles (les femmes) *conçurent* et enfantèrent des géants hauts de trois mille coudées *qui dévorèrent tout le fruit du labeur des hommes*, si bien que les hommes ne purent plus les nourrir. Les géants *se liguèrent* contre eux *pour les tuer* et dévorèrent les hommes. Ils se mirent à pécher contre *toutes* (les bêtes), oiseaux, quadrupèdes, reptiles, poissons, et à se *dévorer* entre eux. Ils *burent le sang*. Alors la terre accusa les criminels pour *ce qui y avait été fait*. Azaël apprit aux hommes à fabriquer des épées, des armes, des boucliers, des cuirasses, choses enseignées par les anges. Il leur montra les métaux et la manière de les travailler, ainsi que les bracelets, les parures, l'antimoine, le fard des paupières, toutes sortes de pierres précieuses et les teintures. Il en résulta une grande impiété. Ils (les hommes) se débauchèrent, s'égarèrent et se perdirent dans toutes les voies. *Shemêhaza* leur enseigna les charmes et la botanique, <Hermoni> les *exorcismes, la magie, la sorcellerie et les tours*, Baraqiel l'astrologie, Kokabiel *les signes des étoiles*, Ziqiel <les signes des météores>, *Arataqif les signes de la terre, Shamsiel les signes du soleil*, <Shariel les signes de la> *lune, et ils se mirent tous à révéler des mystères à leurs femmes*.

21 Cet extrait développe un épisode de la *Genèse* (6, 1-4) afin d'en tirer l'explication de l'origine du mal. Pour son auteur, la corruption de l'humanité procède de l'apport civilisateur attribué aux anges. L'épisode est situé dans le temps, à l'époque de Yérèd, le père d'Hénoch [47], et dans l'espace, sur le sommet de l'Hermon, identifié à une montagne maudite d'après le jeu de mots fondé sur l'étymologie de l'hébreu *ḥêrém*, « anathème ». Contrairement aux noms des autres anges, qui se terminent par *-el*, « Dieu », et qui illustrent les fonctions dévolues à leurs porteurs, celui de l'ange Hermoni dérive de l'oronyme *Hermon*, confirmant l'importance de la localisation du récit sur la montagne [48].

22 Certaines versions de la légende de fondation de Damas évoquent elles aussi la présence de géants dans la région. Selon l'un des récits rapportés par Damascius, philosophe païen des Ve et VIe s. apr. J.-C. et originaire de Damas, la cité doit son nom à celui du géant Ascos, que Zeus terrasse à l'endroit où elle a été construite [49]. Étienne de Byzance, lexicographe du VIe s. apr. J.-C., donne trois explications différentes. L'une d'elles fait d'Ascos un géant allié de Lycurgue, qui ligote Dionysos et le jette dans le fleuve Bardinès (Barada), avant qu'Hermès libère Dionysos et écorche Ascos [50]. L'*Etymologicum magnum* corrobore cette version tout en précisant que le tombeau d'Ascos se trouve à Damas [51]. Dans tous les cas, ce sont donc les dieux civilisateurs de la mythologie grecque (Zeus, Dionysos, Hermès) qui rétablissent l'ordre perturbé par l'intervention des géants, là où les patriarches de l'Ancien Testament sont chargés de montrer l'exemple et de révéler les intentions du Seigneur, dans le *Livre d'Hénoch*.

23 Trois documents épigraphiques recoupent les données de la tradition littéraire. Une première inscription grecque atteste qu'un serment devait être prononcé pour accéder au sanctuaire couronnant le Mont Hermon, sur le site de Qasr Antar (**114**) [52]. Une seconde inscription grecque, découverte dans le nord du même massif, à Haloua (**89**), révèle que les païens s'adonnent ici au culte des anges, au IIe s. apr. J.-C. [53]. Enfin, une statuette de bronze provenant de l'Antiliban est dédiée au géant Orion [54]. Ces textes datent tous de l'époque impériale, de sorte qu'on ne peut vérifier si les cultes auxquels ils sont liés sont déjà pratiqués localement à une époque antérieure. Il paraît plus probable qu'ils

témoignent de l'adaptation de traditions étrangères par les païens de la région sous l'Empire romain. C'est ce que l'on peut déduire du fait que les chrétiens du IVe s. apr. J.-C. sont les premiers et les seuls à établir un rapport entre la tradition hénochienne et les pratiques religieuses qui auraient encore lieu de leur temps sur la montagne maudite.

Des géants aux patriarches

24 La légende du *Livre d'Hénoch* connaît une extraordinaire postérité depuis la fin de l'Antiquité [55]. Dans ce mouvement, deux tendances sont remarquables. Chez les chrétiens de l'Antiquité tardive, le récit de la déchéance des anges est parfois lié au culte païen de l'Hermon. Plus tard, sans doute au Moyen Âge, les patriarches de l'Ancien Testament se substituent aux géants montagnards. Dans un texte attribué au père de l'Église Hilaire de Poitiers, le psaume où il est question de la rosée de l'Hermon est commenté de la façon suivante [56] :

> L'Hermon est un mont de Phénicie dont le nom traduit « anathème » : en effet, ce que nous appelons *anathème* est dit *Hermon* en hébreu. Et l'on rapporte ceci (j'ignore s'il existe un livre à ce sujet), à savoir que des anges convoitant les filles des hommes, après être descendus du ciel, se seraient alors réunis sur le sommet de ce mont élevé. [...] Aujourd'hui encore, les païens révèrent ce mont par des pratiques sacrilèges ; et par la localisation même de cette superstition impie, ils attestent l'explication de son nom, qui est « anathème ».

25 Jérôme, qui évoque lui aussi le sanctuaire du sommet de l'Hermon et son culte [57], semble avoir une connaissance directe du *Livre d'Hénoch* : « Nous lisons dans un certain livre apocryphe qu'à l'époque où les fils de Dieu descendaient vers les filles des hommes, ils étaient descendus sur le mont Hermon et avaient conclu un pacte précisant de quelle manière ils aborderaient en ce lieu les filles des hommes pour s'unir à elles. [...] Dans notre langue, *Hermon* est traduit par "anathème", c'est-à-dire "condamnation" [58]. » La référence aux cultes païens de l'Hermon disparaît ensuite. Au IXe s. apr. J.-C., le chroniqueur byzantin Georges le Syncelle, à qui l'on doit de connaître de longs passages du *Livre d'Hénoch* en traduction grecque, dispose de sources qui lui permettent de s'étendre plus longuement sur les effets physiques du forfait des anges, mais il ne fait aucune allusion au sanctuaire de l'Hermon : « au sujet de la montagne où ils se sont liés les uns aux autres par des serments et des anathèmes, on dit que, pour l'éternité, ni le froid, ni la neige ni le givre ne s'en éloigneront plus, que la rosée n'y tombera pas et que seule l'imprécation y descendra, jusqu'au jour du jugement dernier. Le moment venu, elle se consumera entièrement et s'affaissera, et elle sera brûlée et fondue comme cire au feu [59]. »

26 Si elle accorde autant d'importance au serment que le *Livre d'Hénoch*, la littérature syriaque et arabe de l'Antiquité tardive et du Moyen Âge ne contient elle non plus aucune référence aux cultes païens de l'Hermon. Son originalité est de présenter les géants hermoniens sous un jour bien plus favorable qu'auparavant [60]. Les anges déchus sont désormais remplacés par des géants nés de Seth, patriarche et géant lui-même. Établis au sommet de la montagne, ils vivent dans des conditions de pureté et de simplicité opposées à celles des fils de Caïn, qui occupent la vallée où Abel a été tué, inventent les instruments de musique, travaillent les métaux et construisent des maisons. À chaque génération, les Sethites font le serment « par le sang d'Abel » de ne jamais rejoindre les Caïnites. À l'époque du patriarche Yérèd, père d'Hénoch, les Sethites enfreignent pourtant la règle qu'ils se sont imposée. Cent d'entre eux, attirés par la musique,

descendent dans la vallée, s'unissent aux filles des Caïnites et engendrent des géants. À la suite de cet événement, la corruption des mœurs s'accroît sur terre jusqu'à ce que Noé, le dernier patriarche sethite, reste seul sur l'Hermon avec sa femme et ses trois fils. Il ne quittera la montagne que sur l'ordre de Dieu, pour construire l'arche. Noé emportera avec lui le corps d'Adam qui reposait dans une caverne sacrée. La sacralité de l'Hermon est donc perçue de manière plus positive que dans le *Livre d'Hénoch* : les géants qui habitent ici sont de bons sauvages dont le serment n'entraîne *a priori* aucune faute.

27 À son tour, la tradition musulmane relaye et amplifie la tradition juive et chrétienne en réinvestissant à l'occasion les sites de tombeaux et de temples romains. Dès l'Antiquité, des juifs ont pu apporter certaines légendes bibliques dans la région [61], mais d'autres facteurs expliquent le succès des dévotions musulmanes aux prophètes bibliques. Les sanctuaires qui leur sont dédiés sont surtout connus à partir du XIIe s. Le *Guide des pèlerinages* d'al-Harawî en témoigne fidèlement. L'analyse de ce *corpus* commenté des lieux de pèlerinage extra-canoniques du XIIe s. amène son éditrice et traductrice, J. Sourdel-Thomine, à souligner le rôle des penseurs chiites dans la transmission de la tradition juive et chrétienne justifiant la vénération des prophètes par les musulmans. Le postulat de la permanence des lieux de culte n'est pas vérifié, car le transfert de sacralité d'un monument ancien vers un lieu de pèlerinage musulman plus récent ne s'opère que par « la fixation, sur le support matériel existant, de références textuelles savantes, senties elles-mêmes comme issues d'un héritage antique plus vaste » [62]. La vénération d'Abel à Nébi Abel (**82**) et de Cham à Nébi Ham (**62**) semble résulter non seulement de la sacralisation des ruines, habituelle à travers toute la montagne, mais aussi de rapprochements phonétiques entre le toponyme ancien et le nom des personnages associés à ces sites cultuels romains (Ἄβιλα et Abel, κώμη Χαμων et Cham).

28 Les nombreux lieux de pèlerinage musulmans dédiés aux prophètes (*nabiyûn*, pluriel de *nabi*) se groupent dans une zone assez limitée, en Damascène, dans le sud de la Békaa, dans l'Antiliban et sur l'Hermon [63]. La naissance d'Abraham est localisée près de Damas à Berzé, dont le sanctuaire attire aujourd'hui des pèlerins musulmans. La légende de Noé est toujours vivace dans la Békaa méridionale, de part et d'autre du lac qui s'est étendu dans cette région jusqu'à ce que les autorités mameloukes fassent procéder à son drainage au XIVe s. : dans la tradition arabe, l'arche de Noé aborde à Aanjar ; le mausolée du prophète se trouve à El-Karak (Karak Nouh), de l'autre côté du lac. Dans l'Antiliban, les sanctuaires de Nébi Chit (**63**), dans la vallée du Ouadi Yafoufa, et de Nébi Abel (**82**), surplombant Abila de Lysanias, conservent les dépouilles colossales de Seth et d'Abel à l'emplacement de sanctuaires romains (**fig. 6**). Le lieu saint de Nébi Ham (**62**), que dominent les vestiges d'un temple romain, est consacré à Cham, fils de Noé. Toujours dans l'Antiliban, le lieu-dit Deir Nébi Younan (**79**), où se trouvent également les ruines d'un sanctuaire romain, porte un nom qui évoque le prophète Jonas [64]. Dans les villages druzes de l'Hermon, les ruines antiques sont parfois englobées dans des lieux de prière portant le nom d'un cheikh ayant vécu à l'époque contemporaine (tel le *maqâm* de cheikh Fadel à Ain Aata, **102**, qui occupe une nécropole rupestre) et non d'un patriarche ou d'un prophète de l'Ancien Testament, ce qui empêche de poursuivre l'analyse. Relevons toutefois, entre les villages d'El-Kfair et d'El-Khalouat, dans l'Hermon libanais, le *maqâm* druze de Nébi Chit (à distinguer de celui du Ouadi Yafoufa), bâti autour d'un hypogée rupestre surmonté d'un sarcophage romain [65].

Fig. 6. Le *wéli* moderne de Nébi Abel (**82**).

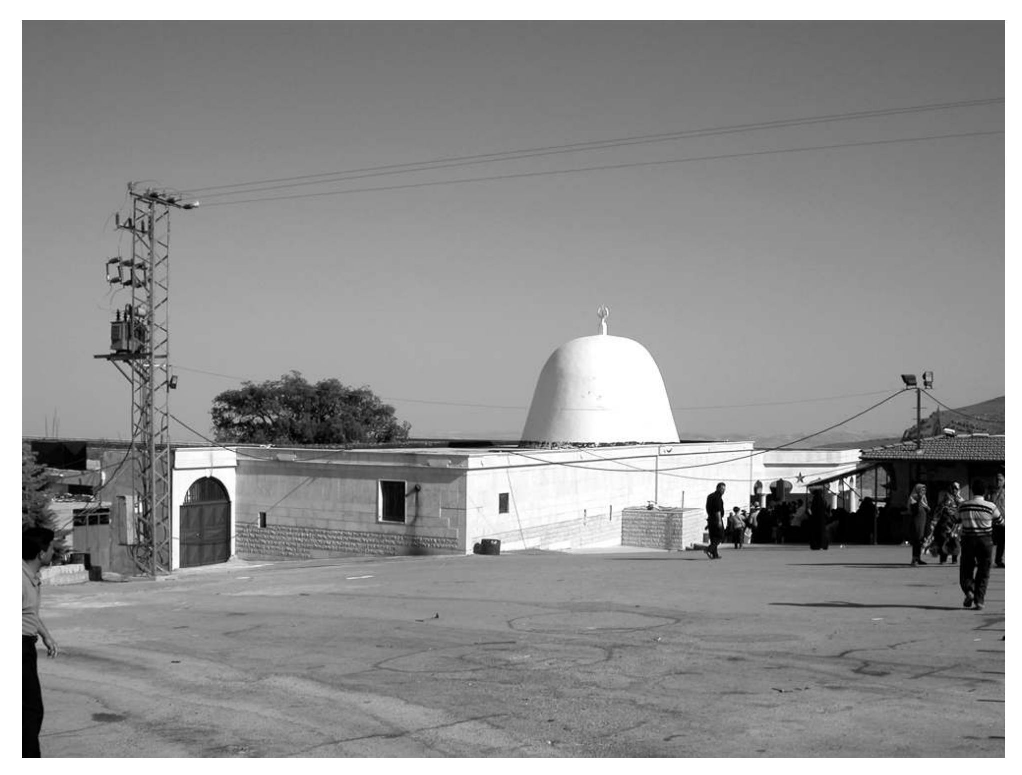


Photo J. Aliquot 2008.

En marge de l'humanité primitive

29 Il est difficile de préciser à quelle époque les patriarches de l'Ancien Testament ont été jugés dignes de prendre la succession des géants montagnards. Le fait que tous ces personnages se retrouvent dans les mêmes régions, la plupart du temps à proximité de ruines romaines, laisse à nouveau supposer que les légendes juives, chrétiennes et musulmanes se greffent sur un substrat cultuel païen. La question de savoir à quelle époque attribuer la formation de ce substrat n'en reste pas moins entière. On ne peut exclure complètement l'hypothèse que le *Livre d'Hénoch* et les récits de fondation de Damas fassent référence à des pratiques païennes locales connues à l'époque hellénistique, avant d'être fustigées par les pères de l'Église et adaptées par les chrétiens et par les musulmans à une époque où le souvenir de leur caractère païen s'était perdu. Néanmoins, la documentation disponible ne permet pas d'être plus précis sur ce point. L'important est donc plutôt de constater que le *Livre d'Hénoch* et les légendes damascènes, comme l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos, rejettent les occupants de la montagne en marge de l'humanité primitive.

30 Dans les légendes de fondation de Damas, la figure du géant s'oppose classiquement à celle de Zeus, Dionysos et Hermès, les dieux civilisateurs de la mythologie grecque. Dans le *Livre d'Hénoch* et dans l'*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos, elle est un élément central dans la quête de l'origine du mal. Le mal procède de la corruption du milieu montagnard, peuplé de géants, mais l'origine de cette corruption est présentée de manière antinomique. Alors que les géants Liban et Antiliban se livrent à la débauche dans l'*Histoire phénicienne*, c'est d'une union perverse que procède la génération des

géants montagnards dans le *Livre d'Hénoch*. Le renversement est remarquable. Il s'explique sans doute par le fait que les auteurs des deux ouvrages utilisent le même motif à des fins différentes. Pour le ou les rédacteurs du *Livre d'Hénoch*, il s'agit de situer la chute des anges dans un environnement renommé pour sa corruption légendaire. Le récit de cette déchéance permet d'introduire la figure du patriarche Hénoch, chargé par les anges d'intercéder en leur faveur ; en vain, car Hénoch lit la requête des anges, s'endort et reçoit en vision le verdict du Seigneur, alors qu'il se trouve dans la région de Dan : c'est là, entre les contreforts méridionaux du Mont Liban et de l'Hermon, qu'il apporte aux anges déchus le rejet de leur pourvoi [66]. Pour Philon de Byblos, le rejet des géants montagnards en marge de l'humanité primitive semble permettre de distinguer les dévotions civiques phéniciennes de celles qui sont reconnues aux occupants du Liban. C'est du reste ce qui rapproche l'auteur de l'*Histoire phénicienne* des Damascènes. Quelle que soit la voie qu'ils empruntent, les trois récits présentent le Liban sous un même jour : la montagne est un lieu de perdition, dont les hôtes monstrueux demeurent à l'état naturel alors que les premiers hommes s'apprêtent à vivre dans des cités ou ont au moins pris connaissance des rudiments de la technique et de la science.

31 La tradition qui situe le pays des géants au Liban correspond, sur un mode péjoratif, à celle qui assimile les sommets de la montagne à des lieux sacrés. Il est remarquable qu'elle apparaisse (ou qu'elle réapparaisse, si l'on tient compte de l'*Épopée de Gilgamesh*) au IIe s. av. J.-C., au moment où un pouvoir nouveau s'affirme ici au détriment des Séleucides, celui des Ituréens et des Arabes, dont la réputation de brigands a pu conforter leurs voisins dans l'idée que les habitants de la région, les dieux comme les mortels, étaient tous des sauvages.

L'Arabie libanaise

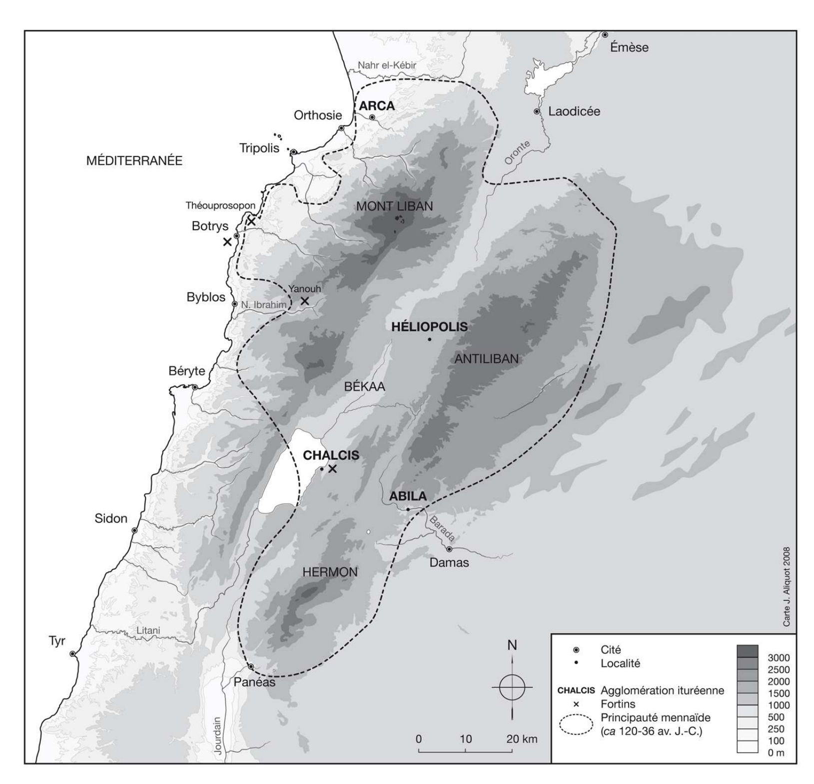
32 La tradition classique sur l'identité et sur le mode de vie des montagnards libanais est marquée par l'idéologie de la conquête sous l'égide des représentants successifs de l'État central (Alexandre le Grand, les Diadoques, les Lagides, les Séleucides, les Hasmonéens, Pompée, Antoine et Cléopâtre, Auguste et Hérode). Elle oppose les montagnards aux citadins et aux villageois. Cette équation ancienne entre nature et culture se retrouve trop souvent dans les travaux modernes sur le peuplement de la région dans l'Antiquité. L'analyse du discours ethnographique sur les montagnards du Liban invite plutôt à reconsidérer l'explication qui privilégie l'opposition entre les sédentaires et les nomades, en évitant l'amalgame abusif, hérité des auteurs grecs et latins, entre Arabes, pasteurs, nomades, montagnards et brigands.

Le discours ethnographique sur les montagnards du Liban

33 Parmi les peuples qui occupent la montagne à l'époque hellénistique et romaine, la tradition classique insiste surtout sur le peuple des Ituréens (**fig. 7**) [67]. Comme ces derniers exercent leur pouvoir au Liban sur des territoires habités par des Arabes et qu'ils sont parfois identifiés à des Arabes, leur domaine devient une Arabie [68]. L'identification ethnique des groupes arabes du Liban n'en reste pas moins problématique, car les auteurs grecs et latins utilisent généralement le terme *Arabe* pour qualifier un mode de vie (nomade, pastoral ou violent [69]), sans que cette appellation fasse nécessairement référence à une appartenance ethnique précise, ni même à l'usage d'un dialecte arabe. On

remarque tout d'abord que le pouvoir ituréen s'affirme au Liban à une époque où la présence des Arabes est déjà ancienne dans la région : des Arabes y sont signalés vers 332 av. J.-C. [70]. Ensuite, la présence ituréenne n'y exclut pas forcément celle d'autres peuples à l'époque où les Ituréens dominent le Liban, entre le milieu du IIe s. av. J.-C. et le milieu du Ier s. apr. J.-C. Dans les années 140 av. J.-C., les Arabes Zabadéens occupent la Békaa ou l'Antiliban [71]. Il pourrait s'agir d'un autre peuple ou d'une subdivision du peuple ituréen. L'expression que Pline l'Ancien emploie lorsqu'il évoque « le peuple des Ituréens et ceux d'entre eux que l'on nomme les *Baethaemi* » implique en effet l'existence de subdivisions à l'intérieur de ce groupe ethnique [72]. Enfin, le problème de l'origine géographique de tous ces groupes reste entier, car on ne sait rien d'eux en dehors de l'époque où ils occupent la montagne libanaise et la plaine de la Békaa. Les indices de leur autochtonie ou de leur extranéité originelle font tout simplement défaut [73].

Fig. 7. Le Liban des Ituréens.



Carte J. Aliquot 2009.

34 Les Ituréens sont mieux connus, mais même dans le seul témoignage où ils sont explicitement assimilés à des Arabes, celui de Dion Cassius, leur identité ethnique reste difficile à cerner. Il est possible qu'il leur manque certains traits typiques du mode de vie arabe, comme le nomadisme ou l'usage du chameau, pour que d'autres auteurs antiques soient convaincus de leur caractère arabe. En dépit de ces incertitudes, on peut supposer que leur situation est comparable à celle des Nabatéens, qui se sédentarisent au cours de l'époque hellénistique dans des régions voisines de la steppe, qui écrivent en araméen et en grec, mais dont l'onomastique et les cultes s'apparentent à ceux des hommes que les sources anciennes désignent comme des Arabes. L'ethnique *Ituréen* aurait ainsi connu une évolution sémantique analogue à celle de l'ethnique *Nabatéen*, qui réfère initialement à une identité ethnique ou tribale, puis à la sujétion à un souverain nabatéen, et enfin,

après l'intégration du royaume nabatéen dans l'Empire romain en 106 apr. J.-C., au fait d'être originaire d'une aire géographique et culturelle particulière [74]. L'oubli relatif dans lequel le toponyme *Iturée* tombe alors progressivement pourrait illustrer l'intégration des Ituréens dans le fonds commun des peuples du Liban, après que les territoires autrefois réunis sous la tutelle des princes de Chalcis ont été annexés à l'Empire romain [75].

35 La tradition ancienne porte un regard unanimement défavorable sur les habitants de la montagne libanaise. Chez Strabon notamment, « les Ituréens et les Arabes » sont rejetés hors des cadres de la vie sédentaire, ceux de la cité et du village [76] :

> Après le Macras vient le Massyas [*i.e.* la Békaa], qui tient pour une part à la région montagneuse où Chalcis, semblable à une acropole du Massyas, est établie et dont Laodicée, dite « près du Liban », marque l'extrémité. Des Ituréens et des Arabes, tous malfaisants, occupent l'ensemble des régions montagneuses, tandis que les agriculteurs du plat pays, lorsqu'ils sont maltraités par ceux-là, demandent tantôt une protection, tantôt une autre. Ils ont des repaires fortifiés : ceux qui occupent le Liban possèdent, sur les hauteurs dans la montagne, Sinna et Borrama et d'autres fortins du même genre, et sur les parties basses, Botrys, Gigartos, les cavernes près de la mer et le fort bâti sur le Théouprosopon ; tous ces repaires que Pompée détruisit et d'où ils partaient pour faire des incursions contre Byblos et sa voisine Béryte, qui sont situées entre Sidon et le Théouprosopon. Quant à Byblos, la résidence royale de Cinyras, elle est la ville sacrée d'Adonis ; Pompée la libéra en faisant décapiter le tyran qui la gouvernait. Elle est située sur une hauteur, à une faible distance de la mer.

36 À propos du mode de vie des montagnards du Liban, Strabon reprend en tout point les thèmes traditionnels de l'ethnographie antique du pasteur et du nomade, dont P. Briant montre qu'ils se conforment à un système d'analyse antinomique [77]. Pour Strabon, les brigands de la montagne ne sont ni des cultivateurs ni même des sédentaires. Au contraire, lorsqu'ils parcourent le pays situé entre Sidon et le Théouprosopon (Ras ech-Chekka), leur mobilité évoque le mode de vie des nomades. Leur genre de vie diffère également de celui des sédentaires en ce qu'ils vivent cachés dans des grottes, ce dont on trouve un écho non seulement chez le même Strabon, à propos de la répression du brigandage dans le Hauran au temps d'Hérode le Grand, peut-être menée avec le concours des montagnards libanais, mais aussi chez Flavius Josèphe et dans un édit lacunaire affiché par un prince hérodien à proximité de Canatha (Qanawat), en Syrie du Sud, au Ier s. apr. J.-C. [78]. Le thème de l'agressivité inhérente au mode de vie des montagnards est un autre lieu commun de l'ethnographie antique. « Strabon y a recours presque en permanence », comme le souligne P. Briant, qui relève à partir d'autres exemples l'existence dans la *Géographie* strabonienne d'une échelle de la civilisation, où la civilité des peuples décroît à mesure qu'augmente l'altitude à laquelle ils vivent [79]. Enfin, l'opposition schématique entre les brigands montagnards, dont l'organisation politique s'apparente à la tyrannie, et les agriculteurs de la plaine justifie aux yeux de Strabon l'interventionnisme des rois, tantôt l'un, tantôt l'autre, avant que Pompée ne survienne pour rétablir l'ordre en libérateur. La nécessité et l'inéluctabilité de la conquête sont encore des idées prégnantes dans le passage relatif à l'écrasement du brigandage, qui doit précéder l'avènement d'un nouvel ordre sous le bon gouvernement romain.

37 L'interprétation courante du brigandage libanais semble concéder une part trop importante au déterminisme écologique sur lequel se fondait déjà dans l'Antiquité l'explication des relations entre l'État central et les peuples nomades ou pasteurs. L'examen des textes sur le brigandage rural amène certains historiens à adopter le point de vue de Strabon et de Flavius Josèphe, selon qui la pauvreté du sol explique le

nomadisme et le banditisme [80]. Or, ce principe qui se retrouve chez tous les ethnographes antiques ne rend compte que de manière partielle et partiale des relations entre l'État et les montagnards ou les pasteurs : la « loi du besoin », selon la formule de P. Briant [81], repose sur une chaîne de causalités qui unit la qualité médiocre du sol et la rigueur du climat à la mobilité et à l'agressivité de ses habitants. Dans le passage suivant des *Antiquités juives*, la loi du besoin joue à plein pour expliquer l'accroissement du brigandage en Trachonitide sous le règne d'Auguste [82] :

> Il n'était pas facile de les retenir [*i.e.* les brigands de cette région, conduits depuis peu par le dynaste ituréen Zénodore], le brigandage étant entré dans leurs mœurs et devenu leur seul moyen d'existence ; ils n'avaient, en effet, ni villes ni champs, mais simplement des refuges sous la terre et des cavernes où ils vivaient avec leurs troupeaux. Ils avaient imaginé de réunir des réserves d'eau et de préparer d'avance des vivres qui leur permettaient de résister longtemps en restant invisibles. (...) Quand ces brigands se trouvaient dans l'impossibilité de nuire aux voisins, ils s'attaquaient les uns les autres, si bien qu'il n'était sorte de méfait qu'ils n'eussent commis.

38 Si l'on compare les écrits de Strabon et ceux de Flavius Josèphe, il n'y a pas lieu de se réjouir d'avoir des témoignages concordants, car les principes explicatifs de l'ethnographie antique y sont identiques. En effet, chez eux comme chez Aristote [83], conformément à la loi du besoin, le brigandage est le mode de vie imposé à des hommes qui occupent un territoire difficile ou impossible à cultiver ; il en résulte l'opposition entre les brigands montagnards et les agriculteurs du plat pays. Lorsqu'ils reconnaissent à l'antique loi du besoin une valeur explicative, les Modernes oublient qu'il s'agit pour Flavius Josèphe de présenter les circonstances dans lesquelles Hérode le Grand a bénéficié de la bienveillance d'Auguste. Après l'élimination de la bande de Zénodore, c'est au prince client que revient la mission pacificatrice, et il s'en acquitte en personne : « ayant accepté de César le don qu'il lui faisait et étant parti pour cette région, Hérode, conduit par des guides expérimentés, fit cesser les criminels et rendit aux habitants d'alentour la sécurité et la paix [84]. » Chez Apulée, la loi du besoin est énoncée en des termes plus concis et plus délicats mais non moins tendancieux : l'expression « les Ituréens pauvres en fruits » renvoie plutôt à la manière positive dont les tenants du discours ethnographique antique estiment la saine pauvreté des peuples qu'ils décrivent [85].

Le peuplement de la montagne à l'époque hellénistique

39 Dans la bibliographie moderne, l'histoire démographique du Liban est à nouveau déterminée par l'opposition entre les nomades et les sédentaires et par l'opposition entre les sites d'altitude et les sites de plaine. Ainsi la mobilité des hommes et l'altitude à laquelle ils vivent sont les critères qui guident la réflexion de L. Marfoe dans son ouvrage sur l'histoire du peuplement de la Békaa, *Settlement History of the Biqāʿ up to the Iron Age* (1998). La reconstitution de cet auteur se fonde sur les résultats de prospections de surface menées dans des régions limitées de la plaine centrale du Liban. Elle se présente comme une succession de cycles, où les phases d'expansion et de récession du peuplement alternent depuis la préhistoire en coïncidant avec des périodes où, respectivement, l'autorité étatique et l'anarchie tribale s'imposent dans la Békaa. L'opposition systématique entre la prospérité de l'époque romaine et la désolation présumée de l'âge du Fer et de l'époque hellénistique lui fournit une trame de fond commode. L'étude déjà ancienne d'A. Kuschke, S. Mittmann et U. Müller avait conclu à la faiblesse de l'occupation humaine du nord de la Békaa à l'époque perse, confortant

l'hypothèse selon laquelle la plaine reste alors parcourue par des nomades [86]. Ce bilan serait valide pour toute la plaine selon L. Marfoe. Bien que sa méthode soit discutable [87], on peut le suivre lorsqu'il affirme que l'exploitation agricole de la Békaa se développe au cours de l'époque romaine, peut-être par la multiplication des cultures sur terrasses et par l'empiètement sur des zones jusqu'alors consacrées au pâturage [88] : l'essor d'une agglomération à caractère urbain sur le site de Baalbek implique *a priori* la mise en valeur d'un vaste territoire rural. Cependant, ses postulats sur les facteurs qui auraient déterminé la valorisation de la plaine sous l'Empire romain doivent être corrigés par les résultats des recherches en cours sur le peuplement de la montagne.

40 L. Marfoe considère la montagne libanaise comme un milieu géographique faiblement mis en valeur durant toute l'Antiquité. Même s'il ne s'y réfère pas explicitement, on retrouve chez lui le modèle classique de l'occupation humaine du Liban, élaboré par X. de Planhol à partir des travaux des géographes L. Dubertret, R. Thoumin, J. Weulersse et É. de Vaumas [89]. Selon ce modèle, la discontinuité du peuplement et l'exploitation intensive du bois caractérisent la vie des montagnards dans l'Antiquité : « Le destin du Liban, à peine éclairci de quelques clairières, et parcouru par des populations marginales de chasseurs et de bûcherons, reste, pendant toute l'Antiquité hellénistique, romaine et byzantine, celui d'une immense sylve, jalonnée de chemins d'exploitation et découpée en secteurs de coupes dont les inscriptions forestières de l'époque d'Hadrien permettent de reconstituer partiellement le réseau [90]. » Le changement n'interviendrait qu'après la conquête du pays par les musulmans : « C'est alors que se produisit le tournant, avec la conquête musulmane, qui allait déclencher le processus de peuplement et de colonisation de la montagne par des groupes réfugiés », d'abord les Maronites, qui « absorbent rapidement les populations autochtones qui devaient être peu nombreuses » sur le Mont Liban dès la fin du VIIe s., ensuite les Druzes, qui s'implantent au XIe s. dans la vallée du Ouadi et-Teim, sur le versant occidental du Mont Hermon, et qui se répandent « dans le Liban central, le Gharb et le Chouf essentiellement, au Sud des secteurs déjà occupés par les Maronites [91]. » Modèle du refuge montagnard, le Liban devient ainsi le paradigme d'une théorie sur l'histoire du peuplement des chaînes littorales dans les pays d'islam [92].

41 Jusqu'à présent, le modèle classique du peuplement montagnard, surtout intéressant pour l'époque médiévale, n'a pas été récusé globalement, même si sa chronologie a été corrigée à propos de l'occupation humaine de la montagne libanaise dans l'Antiquité. En 1971, D. Chevallier lui oppose quatre grandes objections encore valables aujourd'hui [93] : premièrement, à la suite d'H. Seyrig, il considère qu'une série de statuettes en cuivre retrouvées dans la partie méridionale du Liban et datées de l'âge du Bronze moyen peut renvoyer à une phase d'occupation de la région montagnarde située entre 400 et 1200 m d'altitude [94] ; deuxièmement, le substrat araméen de la toponymie libanaise lui paraît prouver l'ancienneté de l'implantation des hommes sur la montagne [95] ; troisièmement, il rappelle justement la présence d'un peuple dans les montagnes du Liban à l'époque hellénistique, celui des Ituréens ; enfin, il tient compte des temples romains du Liban, que X. de Planhol néglige complètement. Cependant, ses critiques ne mettent pas en cause la théorie de son prédécesseur : ni pour X. de Planhol ni pour D. Chevallier il n'est question d'habitat sédentaire groupé ni de mise en valeur agricole de la montagne, et les sanctuaires romains ne sont considérés que comme des lieux de pèlerinage isolés. Or, on dispose actuellement d'informations qui permettent de dresser un bilan plus nuancé du peuplement de la montagne avant le début de l'Empire.

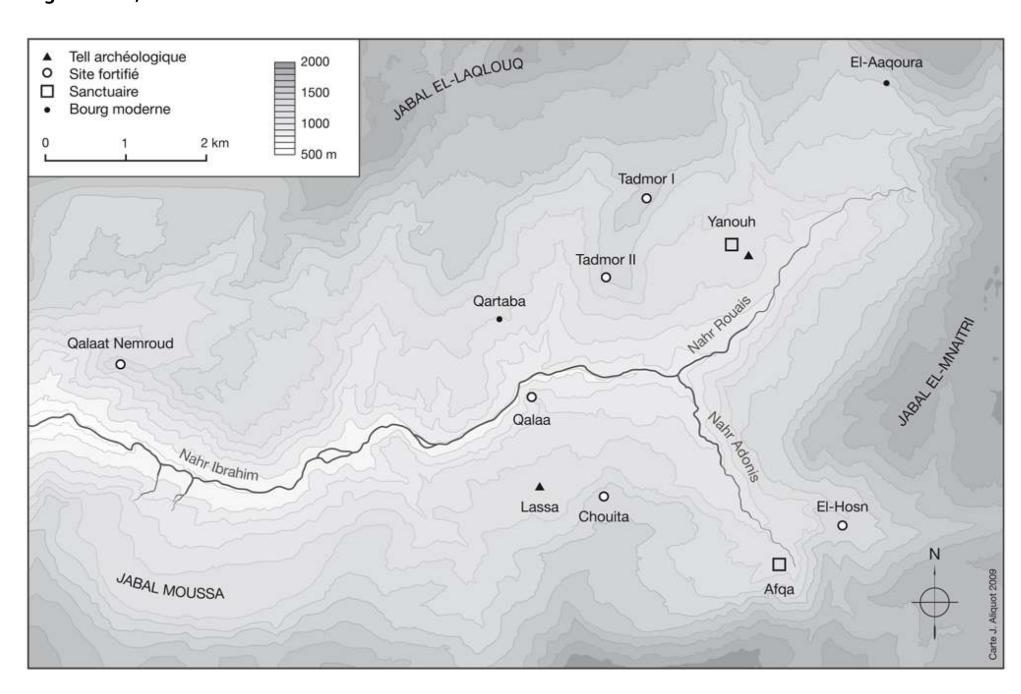
42 La prospection de la haute vallée du Nahr Ibrahim montre que l'arrière-pays montagneux de Byblos est habité de manière permanente depuis l'âge du Bronze ancien III [96]. L'occupation humaine de la vallée à l'âge du Fer est encore peu documentée. Un sondage permet de supposer la présence d'installations agricoles ou domestiques du Fer II sur le *tell* de Kharayeb, voisin du sanctuaire romain de Yanouh (**24**) ; la période de transition entre les époques perse (Fer III) et hellénistique y est aussi attestée [97]. Pour l'ensemble de la vallée, la question de la continuité de l'habitat avant et après l'époque hellénistique reste ouverte, mais il est acquis que les traditions céramique de l'âge du Fer ne se perpétuent pas partout au-delà du IIe s. av. J.-C. Un hiatus semble survenir lors de l'époque hellénistique tardive, au moment où apparaît une série de sites d'habitat fortifiés datés du Ier s. av. J.-C. et du Ier s. apr. J.-C. [98]. On distingue deux *tells*, à Lassa et à Yanouh (Kharayeb), deux gros villages fortifiés, à Chouita au sud et Tadmor I (**fig. 8**) au nord, et deux nids d'aigle, El-Hosn à l'est et Qalaat Nemroud à l'ouest, tandis qu'un groupe de petits sites d'habitat occupe les hauteurs, sur l'éperon barré de Qalaa, près de Lassa, à Hsaiya, au nord de Qartaba, et autour du sanctuaire de Machnaqa (**23**), à l'ouest et en dehors de la vallée. Retranchés et visibles les uns des autres, ces sites quadrillent la vallée du Nahr Ibrahim (**fig. 9**), formant un réseau correspondant à celui des repaires des montagnards libanais décrits par Strabon. À l'époque romaine, les plus inaccessibles d'entre eux pourraient avoir été délaissés par les groupes locaux, qui se seraient installés dans les secteurs les plus propices à l'agriculture, entre 1000 et 1600 m d'altitude, notamment à proximité de Yanouh (1165 m). L'impression de repli autarcique, qui prévaut à première vue pour l'époque hellénistique, doit être nuancée : la présence de céramique fine hellénistique importée et de productions phéniciennes du début du Ier s. av. J.-C. sur le *tell* de Kharayeb montre que les habitants de la région, bien que confinés à une distance de vingt kilomètres à vol d'oiseau de la côte méditerranéenne, sont en contact avec les villes phéniciennes au temps de la domination ituréenne [99]. En outre, les parties de la vallée mises en culture à l'époque romaine sont déjà investies, comme en témoignent les traces d'habitat du début du Ier s. av. J.-C. qui ont été repérées sur le même *tell*.

Fig. 8. L'éperon barré de Tadmor I, dans la haute vallée du Nahr Ibrahim.



Photo J. Aliquot 2004.

Fig. 9. *Tells*, sites fortifiés et sanctuaires de la haute vallée du Nahr Ibrahim.



Carte J. Aliquot 2009 d'après la carte d'A. Flammin, dans Gatier et *al.* 2005, p. 163.

43 À peu près à la même époque, l'inscription araméenne découverte en remploi à Yanouh et datée en 110-109 av. J.-C. **(fig. 10)** évoque la construction, par des individus aux noms incomplets, d'une « maison du (ou des) dieu(x) » identifiable à un bâtiment cultuel

hellénistique mis au jour sur le site (**24 A**) [100]. Parmi les montagnards du Liban se distinguent donc, dès la seconde moitié du IIe s. av. J.-C., des individus qui consacrent publiquement un temple. La dédicace de Yanouh est également intéressante en ce qu'elle constitue le premier texte attestant l'usage de l'araméen comme langue d'affichage dans la montagne libanaise. Selon la conjecture de P. Bordreuil et F. Briquel Chatonnet, elle pourrait fournir un indice de l'aramaïsation linguistique des Ituréens. Son écriture provient en effet de la graphie standard de l'époque perse achéménide, sans pour autant se rattacher à l'un ou l'autre des rameaux connus de l'araméen du Proche-Orient hellénistique et romain comme le palmyrénien, l'édessénien ou le nabatéen. L'inscription serait ainsi un témoignage de la culture ituréenne sur le versant maritime du Mont Liban. Il me paraît aussi très tentant de la rapprocher des lettres araméennes qui apparaissent sur une monnaie frappée par un dynaste ituréen de Chalcis du Liban, Lysanias, et qui confirmeraient l'usage officiel de l'araméen chez les Ituréens [101].

Fig. 10. L'inscription araméenne de Yanouh (24).



Photo d'archive de la Direction générale des Antiquités du Liban, dans Gatier *et al.* 2001, p. 149, fig. 22.

44 Toujours sur le versant maritime du Mont Liban, mais dans l'arrière-pays de Sidon, le site de Chhim (**39**) appartient à un milieu géographique différent de celui de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim : situé à sept kilomètres à vol d'oiseau de la côte, il est établi sur les premières pentes de la montagne du Chouf, à environ 500 m d'altitude, dans un secteur dénué de source pérenne qui relève encore de la zone climatique humide caractéristique du littoral méditerranéen. Les traces matérielles d'une occupation humaine antérieure à la construction du village romain au Ier s. apr. J.-C. sont encore peu nombreuses à Chhim. Toutefois, les résultats des travaux archéologiques menés sur le site suggèrent que des hommes y sont installés dès l'âge du Bronze récent. Des sondages ouverts dans la cour du sanctuaire romain révèlent l'existence de murs de cette période et de l'âge du Fer associés à du matériel céramique [102]. Un sondage réalisé dans le temple romain montre en outre qu'une construction bâtie au IIIe ou au IIe s. av. J.-C. succède à une couche stratigraphique reposant directement sur le substrat rocheux et contenant du matériel de l'âge du Fer III [103]. Les maisons du village romain recouvrent elles aussi des niveaux d'occupation et des murs remontant au moins au début de l'époque hellénistique [104].

45 Il serait prématuré de généraliser ces remarques à l'ensemble du Liban, car aucune zone de la montagne n'est aussi bien documentée que celles de Yanouh et de Chhim [105]. Ces deux exemples invitent cependant à reconsidérer la situation d'autres sites fortifiés encore datés de façon incertaine. Il serait bon de pouvoir préciser la chronologie des fortins qui ont été repérés sur des hauteurs, dans le sud-est de la Békaa, et qui sont parfois attribués aux époques protobyzantine ou médiévale [106], alors que des installations domestiques et funéraires hellénistiques et romaines sont aujourd'hui attestées dans le même secteur, sur le site de Kamid-el Loz [107]. Sur le Mont Liban et plus à l'est, dans l'Antiliban syrien, les agglomérations antiques associées aux sanctuaires romains de Bchaalé (**13***), Qalaat ed-Diwan (**85**) et Mnin (**76**) occupent elles aussi des positions qui évoquent autant les sites de la vallée du Nahr Ibrahim que les fortins ituréens de Strabon (**fig. 11**) ; ajoutons que la prospection du site de Bchaalé et les fouilles de Mnin ont livré du matériel hellénistique. Quels que soient les résultats des travaux en cours sur ces sites, les cas de Yanouh et de Chhim permettent d'ores et déjà de considérer que des groupes humains sédentaires occupent la montagne à l'époque hellénistique. L'assimilation des montagnards du Liban à des nomades qui obtiendraient par le brigandage ce que la nature leur refuse doit donc être fortement nuancée. Cette légende a probablement été forgée dans la cité de Damas et dans les villes de la Phénicie qui ont effectivement souffert à un moment ou à un autre des assauts des Ituréens et des déprédations des bandits. Elle montre la prégnance des lieux communs sur les peuples de la région plus qu'elle ne donne d'information positive sur leur mode de vie. La tradition littéraire révèle plutôt ce que ce mode de vie n'est pas : le point commun aux princes ituréens et aux montagnards du Liban est que ceux d'entre eux qui sont sédentarisés ne vivent pas dans des cités, les premiers ne se distinguant des seconds que parce que leur nom et leurs activités sont connus.

Fig. 11. L'éperon d'Hosn Bchaalé (13*).



Photo J. Aliquot 2008.

Les princes des barbares

46 Les princes ituréens sont à l'origine de la fondation de deux agglomérations, Chalcis du Liban et Abila de Lysanias. Aucune d'entre elles ne peut prétendre au statut de cité [108]. Bien que Strabon qualifie Chalcis du Liban d'« acropole du Massyas », celle-ci n'a sans doute jamais été que la bourgade principale d'une communauté rurale. La capitale des Mennaïdes est en effet identifiable au *castellum* que le préfet Quintus Aemilius Secundus se prévaut d'avoir enlevé aux Ituréens en 6-7 apr. J.-C. [109]. Dans l'épitaphe de ce dernier (**fig. 12**), le substantif latin *castellum* ne désigne probablement pas l'un des petits fortins du Liban-Nord mentionnés par Strabon, mais plutôt l'agglomération capitale de Chalcis du Liban, dont la prise confirme le démembrement de la principauté constituée par Ptolémaios fils de Mennaios. L'emploi du terme *castellum* pour référer à la citadelle des Ituréens rappelle la position forte de Majdel Aanjar (**70**), dans la Békaa méridionale, ainsi que la présence de la forteresse hellénistique de Gerrha sur ce site où l'on peut localiser Chalcis du Liban (**fig. 13**). À l'époque augustéenne, la lutte contre le brigandage se serait donc soldée par la prise de l'ancienne capitale mennaïde et par le maintien de cette bourgade fortifiée assimilée à un *castellum* dans la dépendance de l'empereur ou de la colonie de Béryte. L'échec de Chalcis du Liban doit être rapproché du devenir médiocre d'Abila de Lysanias, la seconde fondation ituréenne : dans la haute vallée du Nahr Barada, elle reste à l'époque romaine une agglomération éclatée autour de Souk Ouadi Barada [110] ; son statut est indéterminé entre la fin du Ier s. apr. J.-C. et le IVe s. apr. J.-C., mais l'absence de centre urbain en Abilène assure qu'elle n'est pas une cité à cette époque.

Fig. 13. Majdel Aanjar (**70**).



Photo J. Aliquot 2009.

47 La situation de Chalcis du Liban et d'Abila de Lysanias paraît comparable à celle des nombreuses bourgades portant le nom de *castellum* dans l'Empire romain [111]. L'analogie entre les deux agglomérations ituréennes et les *castella* contemporains des provinces

hispaniques semble particulièrement éclairante. « Le *castellum*, écrit P. Le Roux à propos des communautés qui occupent l'intérieur et le nord-ouest de l'Espagne à l'époque augustéenne, reflète une situation bien typée aux yeux des Romains, celle d'une population rurale et montagnarde, éloignée de l'*humanitas* romaine. En ce sens, la dénomination ne peut avoir été réservée à la Galice. Elle servait sûrement à reconnaître aussi les agglomérations des régions où se perpétuait la référence aux cognations [112]. » Dans l'Empire romain, le nom *castellum* est généralement utilisé pour dénommer une agglomération secondaire, militaire ou civile, qui se distingue parfois du *vicus* par son enceinte fortifiée et qui peut être incluse dans le territoire d'une cité. Le dédain des Romains pour le mode de vie des *castellani* explique que la prise de ces bourgs fortifiés est perçue comme une tâche assez vile, ce pourquoi, sans doute, les inscriptions célébrant la prise de *castella* sont peu nombreuses [113] : comme Cicéron le rappelle à un ami, César a fait plus d'honneur au peuple romain « que ceux qui ont rayé de la carte les réduits fortifiés des Ligures, dont la prise est le prétexte, comme tu sais, de maints triomphes [114]. » La vocation du *castellum* est peut-être de s'émanciper, mais la promotion statutaire de ce type d'agglomération secondaire n'est en rien inéluctable. L'exemple des provinces africaines invite même parfois à faire des réserves sur le rattachement systématique des *castella* aux territoires civiques, souvent tenu pour acquis sans preuve [115].

48 S'ils ne vivent pas dans des cités, les princes ituréens adoptent toutefois quelques traits de la culture hellénique, au même titre que leurs homologues hasmonéens et éméséniens, auxquels ils sont liés par des alliances diplomatiques et matrimoniales. En dépit des divergences de vue politiques entre les deux familles régnantes ituréennes, les dynastes de Chalcis du Liban (les Mennaïdes) et ceux d'Arca, leurs principautés présentent les caractéristiques essentielles des États dynastiques qui se partagent les restes du royaume des Séleucides avant d'entrer dans la clientèle de Rome. Le seul caractère original de l'État mennaïde réside dans le fait que ses dynastes cumulent les titres de tétrarque et de grand-prêtre, ce qui les rapproche de leurs voisins hasmonéens et des dynastes placés à la tête des principautés sacerdotales de l'Asie Mineure, mais cette expérience, apparemment limitée au Ier s. av. J.-C., s'interrompt dès le début de l'époque impériale avec la fondation de la colonie romaine de Béryte. En dehors de cette originalité, le comportement des dynastes de Chalcis du Liban rappelle celui des souverains hellénistiques : les princes ituréens affirment leur indépendance par la frappe de monnaies portant le nom du souverain, son portrait et les emblèmes de la dynastie ; leur maintien au pouvoir passe par la maîtrise du grec et par certaines formes d'hellénisation. Si l'apparition de lettres araméennes sur une monnaie de Lysanias semble confirmer l'usage officiel de l'araméen en milieu ituréen, les légendes des monnaies de Ptolémaios fils de Mennaios et de ses descendants, Lysanias et Zénodore, sont toutes rédigées en grec. Les princes ituréens cherchent donc ostensiblement à faire oublier leur barbarie originelle en adoptant les modes d'expression privilégiés de la culture hellénique. On verra plus loin qu'ils choisissent de représenter leurs dieux ancestraux à la grecque.

Conclusion

49 Selon les auteurs anciens, les cimes du Liban pointent à l'horizon d'un paysage consacré aux dieux. Jusqu'au temps de Philon de Byblos, entre la fin du Ier s. et le début du IIe s. apr. J.-C., la montagne est en même temps perçue comme un milieu âpre et hostile, parcouru par les bêtes sauvages et dont les hommes sont des géants monstrueux proches

de l'état de nature. L'affirmation du pouvoir des Ituréens dans la région à l'époque hellénistique, parmi les groupes identifiés à des Arabes, contribue vraisemblablement à aggraver la réputation déjà exécrable des habitants de la région, en particulier auprès de leurs voisins les plus proches, les Phéniciens et les citoyens de Damas, qui sont aussi les plus prompts à reléguer ces barbares en marge de l'humanité primitive et à ouvrir leurs portes à des protecteurs étrangers. Bien qu'elle soit fortement teintée de considérations idéologiques, la tradition ancienne sur l'identité et le mode de vie des montagnards libanais n'en reste pas moins instructive : tout comme les princes ituréens, qu'ils soient nomades ou sédentaires, arabophones ou non, pasteurs, agriculteurs ou brigands (ou les trois à la fois), ces derniers ignorent la vie en cité. Il n'y a pas à nier la pratique du brigandage dans la région. Néanmoins, dès l'époque où les Ituréens dominent le Liban, les hommes de la montagne sont au moins pour une part des sédentaires qui partagent le même mode de vie, sont susceptibles d'écrire en araméen et de construire des temples, et dont les plus puissants adoptent déjà certains traits de la culture grecque.

NOTES

1. Abel 1933-1938, 1, p. 340-349. Voir aussi Röllig 1999b.

2. Selon Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 7, 15, 12, lorsque Marcel, évêque d'Apamée, entreprend de détruire les temples païens de la ville, vers 386-388 apr. J.-C., la population fait appel « aux Galiléens et aux hommes des villages autour du Liban » (συμμαχίαις χρῆσασθαι πολλάκις Γαλιλαίων ἀνδρῶν καὶ τῶν περὶ τὸν Λίβανον κωμῶν). Lammens 1906, p. 271-283, qui montre que ces Galiléens occupent le Jabal el-Saheliyé (Ansariyé), considère (p. 271) qu'« on appelait communément "Liban", à cette époque [au IVe s. apr. J.-C.], toute la chaîne courant parallèlement à la côte depuis le Qâsimîya jusque vers l'embouchure de l'Oronte ». Il faut plutôt comprendre que les paysans dont il est ici question viennent de la zone frontalière entre Apamée, en Syrie seconde, et Émèse, en Phénicie libanaise. Cet usage du nom du Liban pour désigner la Phénicie libanaise se retrouve chez d'autres auteurs : *e.g.* Théodoret de Cyr, *Histoire philothée* 17, 2-3 ; Procope de Césarée, *Édifices* 5, 1, 2 ; *Guerre contre les Perses* 1, 13, 5, et 2, 8, 2. Voir Honigmann 1923-1924, n° 271 ; Honigmann 1925a ; Honigmann 1927 ; Gatier 1999-2000, p. 106-108.

3. Théophraste, *Recherches sur les plantes* 9, 7, 1-2 ; Polybe, *Histoires* 5, 45, 8-10, et 59, 10 ; Strabon, *Géographie* 16, 1, 12, et 2, 16 et 21 ; Ptolémée, *Géographie* 5, 15, 8 ; Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 5, 77 et 80 (cf. 12, 104). Voir encore Eusèbe de Césarée, *Onomasticon*, *s.v.* Ἀντιλίβανος. Rey-Coquais 1964, p. 304, souligne justement que Strabon et Ptolémée se représentent à tort le Liban et l'Antiliban comme deux chaînes parallèles à la mer et s'élevant à partir de Tripolis et de Sidon respectivement.

4. Denys, *Périégèse* 897-901 (extension de la Coelé-Syrie du Cassius égyptien jusqu'au Liban) et 954-955 (localisation des Nabatéens par rapport au Liban). Sur la Coelé-Syrie, voir Sartre 1988, qui n'a toutefois pas su tirer parti du témoignage de Denys d'Alexandrie (p. 29 n. 5).

5. Tacite, *Histoires* 5, 6, 2 : *praecipuum montium Libanum erigit, mirum dictu tantos inter ardores opacum fidumque nivibus, idem amnem Iordanen alit funditque.*

6. *Deutéronome* 3, 9 : « les gens de Sidon appellent l'Hermon *Siryon*, les Amorrites l'appellent *Sénir* ». Sénir et Hermon sont distincts dans le *Cantique des cantiques* 4, 8 (« du sommet du Sénir et de l'Hermon ») et en *1 Chroniques* 5, 23 (« Sénir et la montagne de l'Hermon »).

7. *Josué* 13, 5 ; *Juges* 3, 3. La localisation de Baal-Gad et de Baal-Hermon est indéterminée. Voir Na'aman 1999a et 1999b. Sans convaincre, Jericke 2001 place Baal-Gad à Tell ez-Zeitoun, dans le Ouadi et-Teim au nord de Hasbaya, dont l'occupation humaine remonterait au Bronze récent et à l'âge du Fer.
8. Strabon, *Géographie* 16, 2, 10.
9. D'autres témoignages moins concluants montrent que le Liban peut s'étendre vers le nord au-delà de l'Éleuthéros, l'actuel Nahr el-Kébir méridional : le cours de ce fleuve ne semble pas toujours délimiter clairement la montagne libanaise pour les auteurs anciens. Chez Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 5, 77, le Liban s'étire jusqu'à Simyra (Tell Kazel), au nord de l'Éleuthéros. L'usage du nom du Liban pour désigner les montagnes qui s'élèvent au nord de la trouée de Homs (Émèse) n'apparaît toutefois nulle part avant le Moyen Âge. Voir les références dans Honigmann 1927, p. 9-10, et Lammens 1936, p. 33. C'est probablement l'appartenance de la partie montagneuse de l'Émésène à la province romaine de Phénicie libanaise qui amène les auteurs de cette époque à identifier le Liban à toute la chaîne côtière du Proche-Orient, de l'Amanus jusqu'à la Galilée.
10. George 2003, p. 262-265 (vers 30-38 de la tablette de Chicago, qui porte des fragments de la version paléo-babylonienne de l'épopée) et 609 (version ninivite, 5, 133-134).
11. *Palais de Baal*, p. 212, et *Légende de Danel*, p. 399-458, dans la trad. de Caquot & Sznycer 1974.
12. *CIS* 1, 5 (*KAI* 31), trad. Briquel Chatonnet 2005a, p. 21. Voir aussi les remarques de Masson 1985, sur la provenance de l'inscription (la région de Limassol), et Sznycer 1985, avec un nouvel examen des fragments inscrits. Le Baal du Liban fait partie d'une série de seigneurs divins montagnards. Voir par exemple Lipiński 1995, p. 244-251 (Baal du Sapon) et 284-287 (Baal du Carmel). Suivant l'idée émise en premier lieu par J. Halévy en 1883, plusieurs auteurs présentent le Baal Hamon comme le maître topique de l'Amanus (*e.g.* Lipiński 1995, p. 251-264, et Gawlikowski 1999, p. 495). Pour Xella 1991, en revanche, ce dieu serait le seigneur d'un monument cultuel portant le nom de *ḥamana* (cf. Gatier & Seigne 2006, sur ce type de chapelle).
13. *CIS* 1, 3914 (*KAI* 81), avec Briquel Chatonnet 2005a, p. 22. Selon Bonnet 1996, p. 98-99, l'expression *blbnn* pourrait désigner les deux déesses.
14. *1 Rois* 18, 19-46. Voir Briquel Chatonnet 1992, p. 303-313, et 2005a, p. 29.
15. Bounni 1991 et 1997, où l'idée de la permanence du lieu de culte entre l'âge du Fer II et l'époque romaine paraît trop rapidement admise au vu des données disponibles. Voir aussi Abū 'Assāf 1992, qui propose une datation beaucoup plus haute, de l'âge du Fer I (1200-1000 av. J.-C.).
16. Voir *CIS* 1, 3 (*KAI* 14), republié par Bordreuil, dans Gubel 2002, p. 101-103, n° 94.
17. Briquel Chatonnet 2005a, p. 23, distingue les deux sanctuaires de la montagne et de la plaine et postule que le premier n'est pas celui de Bostan ech-Cheikh. Publiant la nouvelle inscription du Nahr el-Aouali, Xella & Zamora 2004, p. 276, semblent les confondre en considérant que le site montagnard est celui de Bostan ech-Cheikh. Voir aussi Xella, Zamora López *et al.* 2005 (prospection rapide de la vallée du Nahr el-Aouali).
18. Renan 1864-1874, p. 397 : Ἔτους ζνσʹ, μηνὸς Ἀπελλαίου ιεʹ, Θρεπτίων (Ν)είκωνος τοῦ Σωσίππου τοὺς δύο | λέοντας Διὶ ὀρείῳ, κατ᾽ ὄναρ, ἐκ τῶν ἰδίων εὐσεβῶν ἀνέθηκεν.
19. Lucien, *Contre un bibliomane ignorant* 3 (πρὸς τῆς Λιβανίτιδος), avec la scholie dans l'éd. d'H. Rabe, p. 151 : ὅτι Λιβανῖτις ἡ Ἀφροδίτη λέγεται· Λίβανος γὰρ τὸ ὄρος, ἐν ᾧ τὸ Ἀσσύριον μειράκιον ἐθήρα καὶ σὺν αὐτῷ ἡ Ἀφροδίτη διέτριβεν. Un second glossateur propose une autre interprétation : ἔοικε Σύρος εἶναι ὁ βιβλιοκάπηλος οὗτος καὶ Δαμασκηνός, ὅσον ἀπὸ τῆς Λιβανίτιδος εἰκάσαι, « ce bibliomane semble être un Syrien et même un Damascène, autant qu'il apparaisse d'après la mention de la Libanitis. » On retrouve ici l'idée d'un Liban représentant peut-être la Phénicie libanaise et englobant l'Antiliban jusqu'à la Damascène.
20. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 41, 11 (Λιβανηίδες Μοῦσαι) ; 42, 123 (Λιβανηίδα Τυρώ) ; 43, 106 (Ἀμυμώνης [...] Λιβανηίδι ἀνάσσῃ), 139 (Λιβανηίδα νυμφήν). L'*Expositio totius mundi et*

gentium 32 fait également allusion aux Muses du Liban (*a Libano Musae*) en tant qu'inspiratrices des flûtistes d'Héliopolis.

21. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 42, 60 (γλυκερῆς Λιβανηίδος ὕλης) et 533 (trad. P. Chuvin & M.-C. Fayant) : Οὐρανόθεν δὲ μολόντες ὀπιπευτῆρες ἀγῶνος σὺν Διὶ πάντες ἔμιμνον ὅσοι ναετῆρες Ὀλύμπι, μάρτυρες ὑσμίνης Λιβανηίδος ὑψόθι πέτρης.

22. *IGUR* 1, 110 : Θεῷ Ἀδάδῳ | ἀκρωρείτῃ, | θεῷ Ἀδά|δῳ ἀνέθη|[[κεν - - - | - - -]]. Θεῷ Ἀδάδῳ Λιβανεώτῃ. L'hapax Λιβανεώτης est ambigu. Il pourrait référer à l'encens (λίβανος).

23. Rey-Coquais 2009, p. 226 : Τύχῃ Λιβά|νου Οὐίκ|τωρ κατ᾽ εὐ|χήν. Le premier éditeur commente l'invocation de la Tyché sans s'étonner de la mention du Liban.

24. Röllig 1999b, qui se réfère aussi aux textes rituels hourrites où le Liban est invoqué comme un dieu.

25. *Etymologicum magnum*, *s.v.* Λίβανος : δοκοῦσι γὰρ αὐτὸν οἱ Ἰουδαῖοι ὅλον εἶναι πνεῦμα καὶ θεόν · ἀνωφερὴς γάρ ἐστιν · ὅθεν καὶ αὐτὸν σέβονται.

26. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe, *Préparation évangélique* 1, 10, 9 : Ἀπὸ γένους Αἰῶνος καὶ Πρωτογόνου γεννηθῆναι αὖθις παῖδας θνητούς, οἷς εἶναι ὀνόματα Φῶς καὶ Πῦρ καὶ Φλόξ. οὗτοι (φησίν) εὗρον ἐκ παρατριβῆς ξύλων πῦρ καὶ τὴν χρῆσιν ἐδίδαξαν. υἱοὺς δὲ ἐγέννησαν οὗτοι μεγέθει τε καὶ ὑπεροχῇ κρείσσονας, ὧν τὰ ὀνόματα τοῖς ὄρεσιν ἐπετέθη ὧν ἐκράτησαν, ὡς ἐξ αὐτῶν κληθῆναι τὸ Κάσσιον καὶ τὸν Λίβανον καὶ τὸν Ἀντιλίβανον καὶ τὸ Βραθύ. ἐκ τούτων (φησίν) ἐγεννήθησαν Σαμημροῦμος, ὁ καὶ Ὑψουράνιος <καὶ Οὔσωος> · ἀπὸ μητέρων δὲ (φησίν) ἐχρημάτιζον, τῶν τότε γυναικῶν ἀνέδην μισγομένων οἷς ἐντύχοιεν.

27. Bordreuil 1989a et 1989b.

28. Chantraine 1968, p. 192, *s.v.* βράθυ.

29. Baumgarten 1981, p. 154-155, suivi par Briquel Chatonnet 2005a, p. 22-23 ; *contra* Lipiński 1971, p. 59-60. Pour le Thabor, voir *Deutéronome* 33, 18-19, et *Osée* 5, 1.

30. Honigmann 1923-1924, n° 119, dont la suggestion est généralement ignorée, renvoie à Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 5, 78, et à Aristote, *Sur les vents*, éd. I. Bekker, p. 973 a.

31. *Siracide* 24, 13 : ὡς κέδρος ἀνυψώθην ἐν τῷ Λιβάνῳ καὶ ὡς κυπάρισσος ἐν ὄρεσιν Αερμων. Dans la Septante, le substantif κυπάρισσος sert à traduire l'hébreu *berôš*. Ainsi en *Ézéchiel* 27, 5-6, où il est question du genévrier de l'Antiliban (Sanir).

32. Vaumas 1954, p. 264-267, 278, 285, 290, 295-296.

33. *Juges* 3, 3. Dans le texte plus récent *1 Chroniques* 5, 23, où il est question de l'installation de la demi-tribu de Manassé dans la même région, *Baal-Hermon* paraît utilisé comme un toponyme. Pour Eusèbe de Césarée, *Onomasticon*, *s.v.* Βααλερμών, il s'agit plus précisément d'un oronyme.

34. *Deutéronome* 3, 8-9, et 4, 48 ; *Josué* 11, 3 ; 11, 17 ; 12, 1 ; 12, 5 ; 13, 5 ; 13, 11 ; *Psaumes* 42, 7 ; 89, 13 ; 133, 3 ; *Cantique des cantiques* 4, 8 ; *1 Chroniques* 5, 23.

35. Richardson 1994-2000, 1, p. 354-355 ; Röllig 1999a.

36. *Psaumes* 89, 13 ; en 29, 6, le Seigneur « fait bondir le Liban comme un jeune veau,/ et le Siryon [*i.e.* l'Hermon] comme un jeune buffle ».

37. *Cantique des cantiques* 4, 8 : « Avec moi, du Liban, ô fiancée,/ avec moi, du Liban tu viendras ;/ tu dévaleras du sommet de l'Amana,/ du sommet du Sénir et de l'Hermon,/ des retraites de lions et des montagnes à panthères. » Voir aussi *Psaumes* 2, 6 ; 3, 5 ; 15, 1 ; 48, 2 (montagne sainte de Sion) ; 87, 1 (Sion fondée sur les montagnes saintes). Les livres historiques de l'Ancien Testament fixent l'extension traditionnelle de la Terre Promise « de Dan à Beershéba ». Voir *Juges* 20, 1 ; *1 Samuel* 3, 20 ; *Josué* 19, 47.

38. *Targum du Deutéronome* 3, 9 (trad. R. Le Déaut) : « Les Sidoniens appellent la Montagne-de-neige [*i.e.* l'Hermon] la *Montagne-aux-fruits-infects* tandis que les Amorrites l'appelent *Sénir* ». Selon une seconde version, « les Sidoniens appelaient l'Hermon la *Montagne-aux-fruits-infects*, tandis que les Amorrites l'appelaient la *Montagne-de-neige*, car la neige n'y manque jamais ni été ni hiver ». D'après une recension plus tardive, le nom de l'Hermon est *Pays-aux-fruits-infects* chez

les Phéniciens et *Pays-qui-multiplie-les arbres à fruits* (littéralement, *les fruits d'arbre*) chez les Amorrites.

39. Eusèbe de Césarée, *Onomasticon*, *s.v.* Ἀερμών, glosant *Josué* 11, 17. L'usage de ἱερόν est ambigu dans ce contexte : il s'agit soit du substantif neutre ἱερόν, « sanctuaire », soit de l'adjectif ἱερός, « sacré, consacré ».

40. Pseudo-Scylax, *Périple* 104 ; Polybe, *Histoires* 5, 68, 8 ; Strabon, *Géographie* 16, 2, 15-16 et 18 ; Ptolémée, *Géographie* 5, 14. Pomponius Méla, *Chorographie* 1, 12, 3, nomme le cap *promunturium Theuprosopon*, si l'on corrige la leçon *Euprosopon* comme dans l'éd. d'A. Silberman, p. 20. L'étude de Davie & Salamé-Sarkis 1990 est utile pour sa présentation géographique du Ras ech-Chekka.

41. Renan 1864-1874, p. 145, d'après *Genèse* 32, 31 (trad. *TOB*) : « Jacob appela ce lieu *Pénuel* (c'est-à-dire *Face-de-Dieu*) car "j'ai vu Dieu face à face et ma vie a été sauve". » Les Septante traduisent par εἶδος, « apparence, forme visible », la première partie du nom hébreu *Pénuel*, qu'ils ne considèrent pas comme un toponyme ; en *Genèse* 33, 10 (LXX), ils emploient πρόσωπον pour évoquer de la même manière la vision de la face de Dieu.

42. Dussaud 1927, p. 71.

43. Sur le sens de l'expression *pn bʿl*, voir Lipiński 1995, p. 82, 200-201. À Carthage, il s'agit d'une épithète de Tanit. Sur les monnaies frappées à Ascalon au IIe s. apr. J.-C., l'expression phénicienne est transcrite par le grec Φανηβαλ ; il pourrait s'agir ici du nom du dieu armé qui figure dans le monnayage de la cité depuis l'époque augustéenne. Voir Seyrig 1970a, p. 96-97.

44. Au IXe s. av. J.-C., les archives royales assyriennes font mention d'un site nommé *Baal-Rash*, « Baal du cap », où le souverain Shalmanasar III érige une stèle. Le site a été placé au sud de Tyr (Ras en-Naqoura), sur le Carmel ou encore au nord du Mont Liban entre le pays d'Hermel et le Akkar. Voir en dernier lieu Salamé-Sarkis 2005, qui suggère qu'il est ici question du Ras ech-Chekka.

45. Renan 1864-1874, p. 146-147, publie ce monument et sa dédicace, gravée sur le bandeau supérieur et sur le côté de la cuve : Ναaρας [καὶ] Ἤπιος Αννηλου τῷ Διὶ | ἐκ τῶν ἰδίων ἐποίη|[σαν], « Naaras ... fils d'Annèlos ont fait (ceci) pour Zeus à leurs frais. » Au début, le premier éditeur lit Ναaρας [. . .]ηπιος, avec des lettres douteuses dans la lacune ; à la fin, il restitue ἐποίη|[σεν] ; on peut proposer de lire Ἤπιος, nom grec de bon augure formé sur l'adjectif homonyme et signifiant « bon, doux, bienveillant, favorable ».

46. *1 Hénoch* 6-8, dont les fragments araméens sont publiés par J.T. Milik, p. 150-151, 166-167, 188-189, et dont les versions grecques sont réunies par M. Black, p. 21-22. Je reproduis la trad. d'A. Caquot, dans Dupont-Sommer & Philonenko 1987, p. 476-479, qui donne la priorité à l'araméen (en italiques). Milik 1976 montre que les versions grecques sont fidèles aux fragments araméens retrouvés à Qoumran. L'explication du nom de l'Hermon n'est attestée que dans les traductions et les gloses tardives du *Livre d'Hénoch*, mais la mention de l'oronyme et celle de l'ange Hermoni se trouvent toutes les deux dans le texte araméen.

47. Cette identification retenue par A. Caquot est la plus vraisemblable. D'autres auteurs considèrent que le nom araméen *yarîd*, ici transcrit en grec Ιαρεδ, n'est pas celui du père d'Hénoch. Pour Milik 1976, p. 31, il s'agit du nom de Irad, fils d'Hénoch d'après *Genèse* 4, 18. Pour sa part, Lipiński 1971, p. 29-31, développe l'hypothèse formulée plus prudemment par Clermont-Ganneau 1903d, p. 364-366 : Ιαρεδ serait la transcription grecque du nom commun hébreu *yerîd*, qui dérive de la racine *yrd*, « descendre », et qui désigne des festivités païennes associées à des marchés dans les textes talmudiques (Lévy 1901, p. 192-193, 195-201, avec les réserves de Lightfoot 2003, p. 496-497, sur l'identification du *yerîd* à la descente au lac sacré de Hiérapolis décrite dans le *De Dea Syria* 47). Il est possible que le patriarche Yérèd doive à la signification de son nom d'être cité dans un texte où il est question de la descente des anges, mais ce jeu de mots n'atteste pas l'existence de panégyries sur l'Hermon.

48. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 2, 142, souligne que les Esséniens accordent une grande importance au nom des anges.

49. Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 136 B (éd. P. Athanassiadi, p. 304-307), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 200.

50. Étienne de Byzance, *Ethnica*, *s.v.* Δαμασκός.

51. *Etymologicum magnum*, *s.v.* Δαμασκός.

52. *IGLS* 11, 40. On ne suivra pas Nickelsburg 2001, p. 247, qui suggère de façon invraisemblable que le culte du haut-lieu dérive des traditions tirées du *Livre d'Hénoch*.

53. *IGLS* 11, 1.

54. Voir *infra*, chapitre 2.

55. Milik 1976, p. 215 et 335-336 ; Yoshiko Reed 2005.

56. Hilaire de Poitiers, *Traité sur les Psaumes* 132, 3 : *Hermon autem mons est in Phoenice cuius interpretatio* anathema *est : quod enim nobiscum* anathema *nuncupatur, id hebraice* Hermon *dicitur. Fertur autem id, de quo etiam nescio cuius liber exstat, quod angeli concupiscentes filias hominum, cum de caelo descenderent, in hunc montem maxime excelsum convenerint.* [...] *Certe hodie gentes montem hunc profana religione venerantur : et interpretationem nominis sui, quod est* anathema*, ipsa illa impiae superstitionis sede testantur.*

57. Jérôme, *Onomasticon*, *s.v.* Aermon, à propos de *Josué* 11, 17.

58. Jérôme, *Traité sur les Psaumes* 132, 3 : *Legimus quendam librum apocryphum, eo tempore quo descendebant filii Dei ad filias hominum, descendisse illos in montem Ermon, et ibi inisse pactum quomodo venirent ad filias hominum, et sibi eas sociarent.* [...] *Ermon in lingua nostra interpretatur* ἀνάθημα*, hoc est* condemnatio. Voir aussi *Commentarioli in Psalmos* 132, 3. Les lexiques tardifs reproduisent la même explication étymologique. Au VIIe s. apr. J.-C., les communautés juives de Mésopotamie assimilent toujours l'Hermon à la montagne de l'anathème.

59. Georges le Syncelle, *Chronographie*, éd. A.A. Mosshammer, p. 26 : παρὰ δὲ τοῦ ὄρους ἐν ᾧ ὤμοσαν καὶ ἀνεθεμάτισαν πρὸς τὸν πλησίον αὐτῶν, ὅτι εἰς τὸν αἰῶνα οὐ μὴ ἀποστῇ ἀπ᾿ αὐτοῦ ψῦχος καὶ χιὼν καὶ πάχνη, καὶ δρόσος οὐ μὴ καταβῇ εἰς αὐτό, εἰ μὴ εἰς κατάραν καταβήσεται ἐπ᾿ αὐτό, μέχρις ἡμέρας κρίσεως τῆς μεγάλης. ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ κατακαυθήσεται καὶ ταπεινωθήσεται καὶ ἔσται κατακαιόμενον καὶ τηκόμενον ὡς κηρὸς ἀπὸ πυρός [...].

60. *Caverne des Trésors* 6, 22-21, 28 (original perdu remontant peut-être au IVe s. apr. J.-C.) ; Eutychius, *Annales* (IXe-Xe s.) ; Michel le Syrien, *Chronique* 1, 1-8 (XIIe s.) ; *Chronique anonyme* 7, 13-11, 3 (XIIIe s.) ; Bar Hébraeus, *Chronique*, éd. P. Bedjan, p. 4 (XIIIe s.). Voir Clermont-Ganneau 1903d, p. 359-362 ; Ri 2000 ; Yoshiko Reed 2005.

61. Les hauts faits d'Abraham au pied de l'Hermon et en Damascène sont déjà attestés par les textes de Qoumran. Dans l'*Apocryphe de la Genèse* 22, 1-10, par exemple, le patriarche rejoint ses ennemis qui campaient à Dan, d'où ils s'enfuient vers Halboun. Pour sa part, Nicolas de Damas, cité par Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 1, 158, situe en Damascène un village nommé « demeure d'Abraham » (Ἀβράμου οἴκησις), que Dussaud 1927, p. 296, identifie à Berzé. Selon Jérôme, *Commentaire sur Ézéchiel* 27, 18, « la tradition des Hébreux rapporte que le champ où Abel a été tué par le meurtrier Caïn était sur le territoire de Damas » (*Hebraeorum traditio campum in quo interfectus est Abel a parricide Cain fuisse in Damasco*). La tradition musulmane développe ces thèmes.

62. Sourdel-Thomine 1987-1989, p. 327. Voir al-Harawî, *Guide des lieux de pèlerinage* 9-16 (éd. et trad. J. Sourdel-Thomine).

63. Clermont-Ganneau 1903d, p. 361, que je complète à l'aide de Dussaud 1927, p. 295-296, 309 (Damascène), 401-412 (Békaa et Antiliban), et de Sourdel-Thomine 1952-1954, p. 70-77, et 1957, p. 21-40 (Békaa et Damascène).

64. Gatier & Umeiri 2002, p. 286.

65. Fani 2005-2006.

66. *1 Hénoch* 13, 3-16, 4, éd. J.T. Milik, p. 192-199 (araméen), et M. Black, p. 27-30 (grec).

67. Aliquot 1999-2003.

68. Dion Cassius identifie les Ituréens à des Arabes et mentionne l'existence d'une Arabie ituréenne dans son *Histoire romaine* : en 49, 32, 5, il distingue cette Arabie de celle de Malichos (le domaine nabatéen, donc), parmi les nombreux territoires qu'Antoine attribue à Cléopâtre en 37-36 av. J.-C. ; en 59, 12, 2, il rapporte la nomination par Caligula, en 38 apr. J.-C., d'un certain Sohaimos à la tête des « Arabes Ituréens », dans le Liban-Nord autour d'Arca.

69. La plupart des historiens modernes admettent que les auteurs grecs et latins emploient généralement le terme *Arabe* selon une acception sociologique et non ethnique ni linguistique. Pour autant, il n'existe aucun consensus sur la signification originelle de ce terme dans l'Antiquité. Voir en dernier lieu Hoyland 2001 et Macdonald 2001. Selon Retsö 2003, il qualifie les membres de communautés spécialisées dans des activités guerrières et dans l'élevage du chameau et placées sous le commandement d'un personnage divinisé. Bowersock 2004 considère que cette hypothèse est « extrêmement improbable ».

70. Quinte-Curce, *Histoires* 4, 2, 24-3, 1, avec Polyen, *Stratagèmes* 4, 3, 4. Ces Arabes viennent de la partie méridionale de l'Antiliban d'après Plutarque, *Alexandre* 24, 10-14, et Arrien, *Anabase* 2, 20, 4.

71. De retour de son expédition vers l'Amathitide, l'Hasmonéen Jonathan les aurait combattus avec succès, avant d'être capturé à la fin de l'année 143 av. J.-C. par Diodote Tryphon, l'usurpateur du pouvoir séleucide. Voir *1 Maccabées* 12, 31, qui situe les Zabadéens entre le cours de l'Éleuthéros, au nord, et la cité de Damas, au sud.

72. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 5, 81 : *Ituraeorum gentem et qui ex his Baethaemi vocantur*.

73. Pour autant, la thèse d'une migration des Ituréens depuis le nord de la péninsule Arabique ne semble pas nécessairement pertinente. Je rejoins la conclusion de Gawlikowski 1995 à propos des dynastes et des tribus arabes qui parviennent à soustraire à la tutelle séleucide les villes d'Aréthuse (Restan), de Béroia (Alep) et d'Édesse (Urfa), en Syrie du Nord : rien ne permet de supposer qu'ils soient étrangers aux régions qu'ils dominent à partir du IIe s. av. J.-C. Macdonald 2003 récuse globalement l'idée selon laquelle des groupes arabes nomades auraient émigré par vagues successives depuis la péninsule Arabique vers la Syrie avant l'époque islamique, s'opposant à la thèse classique popularisée par Dussaud 1955.

74. Macdonald 1991, p. 116 ; Hoyland 2001, p. 70-74.

75. Sur les textes qui font mention de l'Iturée, Aliquot 1999-2003, p. 191-198.

76. Strabon, *Géographie* 16, 2, 18 : Μετὰ δὲ τὸν Μάκραν ἐστὶν ὁ Μασσύας ἔχων τινὰ καὶ ὀρεινά, ἐν οἷς ἡ Χαλκὶς ὥσπερ ἀκρόπολις τοῦ Μασσύου· ἀρχὴ δ᾽ αὐτοῦ Λαοδίκεια ἡ πρὸς Λιβάνῳ. τὰ μὲν οὖν ὀρεινὰ ἔχουσι πάντα Ἰτουραῖοί τε καὶ Ἄραβες, κακοῦργοι πάντες, οἱ δ᾽ ἐν τοῖς πεδίοις γεωργοί· κακούμενοι δ᾽ ὑπ᾽ ἐκείνων ἄλλοτε ἄλλης βοηθείας δέονται. ὁρμητηρίοις δ᾽ ἐρυμνοῖς χρῶνται, καθάπερ οἱ τὸν Λίβανον ἔχοντες ἄνω μὲν ἐν τῷ ὄρει Σιννᾶν καὶ Βορραμὰ καὶ ἄλλα τοιαῦτα ἔχουσι τείχη, κάτω δὲ Βότρυν καὶ Γίγαρτον καὶ τὰ ἐπὶ τῆς θαλάττης σπήλαια καὶ τὸ ἐπὶ τῷ Θεουπροσώπῳ φρούριον ἐπιτεθέν, ἃ κατέσπασε Πομπήιος, ἀφ᾽ ὧν τήν τε Βύβλον κατέτρεχον καὶ τὴν ἐφεξῆς ταύτῃ Βηρυτόν, αἳ μεταξὺ κεῖνται Σιδῶνος καὶ τοῦ Θεουπροσώπου. ἡ μὲν οὖν Βύβλος, τὸ τοῦ Κινύρου βασίλειον, ἱερά ἐστι τοῦ Ἀδώνιδος, ἣν τυραννουμένην ἠλευθέρωσε Πομπήιος πελεκίσας ἐκεῖνον· κεῖται δ᾽ ἐφ᾽ ὕψους τινὸς μικρὸν ἄπωθεν τῆς θαλάττης.

77. Briant 1982, p. 9-56.

78. Strabon, *Géographie* 16, 2, 20 ; Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 15, 344-348 ; Waddington, *I. Syrie* 2329. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 328, et *Antiquités juives* 14, 351, signale qu'auparavant, Hérode a levé des troupes de montagnards au Liban.

79. Briant 1982, p. 28.

80. Ainsi Isaac 1984 (1998, p. 122-158) ; Isaac 1993, p. 54-100, en particulier p. 60-66, pour le Liban et la Trachonitide.
81. Briant 1982, p. 25-30.
82. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 15, 346-348 : οὐδὲ γὰρ ῥᾴδιον ἦν ἐπισχεῖν αὐτοὺς ἐν ἔθει τὸ λῃστεύειν πεποιημένους καὶ βίον οὐκ ἄλλοθεν ἔχοντας· οὔτε γὰρ πόλεις αὐτοῖς οὔτε κτήσεις ἀγρῶν, ὑποφυγαὶ δὲ κατὰ τῆς γῆς καὶ σπήλαια καὶ κοινὴ μετὰ τῶν βοσκημάτων δίαιτα. μεμηχάνηνται δὲ καὶ συναγωγὰς ὑδάτων καὶ προπαρασκευὰς σιτίων αἳ δύνανται πλεῖστον ἐξ ἀφανοῦς ἀντέχειν. [...] τούτοις ἐπειδὴ τῶν εἰς τοὺς πλησίον κακουργημάτων ἐκωλύοντο, καὶ κατ᾽ ἀλλήλων ἦν ὁ τῆς λῃστείας τρόπος, ὡς μηδὲν ἀνομίας ἐν τούτῳ λελεῖφθαι.
83. Aristote, *Politique* 1, 8, 8.
84. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 15, 348 : λαβὼν δὲ τὴν χάριν Ἡρώδης παρὰ Καίσαρος καὶ παρελθὼν εἰς τὴν χώραν ὁδηγῶν ἐμπειρίᾳ τούς τε πονηρευομένους αὐτῶν κατέπαυσεν καὶ τοῖς πέριξ ἀδεῆ τὴν εἰρήνην παρέσχεν.
85. Apulée, *Florides* 6 (*frugum pauperes Ityraeos*). Voir Briant 1982, p. 30-34, sur le « mirage nomade ».
86. Kuschke, Mittmann & Müller 1976.
87. Huot 2000 souligne le caractère hautement hypothétique de la reconstitution de L. Marfoe : « On pourra toujours craindre que ces intéressantes conclusions ne soient appuyées sur une série de postulats et que les calculs de population, de surfaces cultivées ou irriguées, de production à l'ha etc. demeurent des estimations dont l'aspect chiffré dissimule trop souvent le caractère aléatoire. [...] Ce genre de considérations abonde et finit par laisser planer de gros doutes sur ces spéculations. »
88. Marfoe 1998, p. 224-242, en particulier p. 241.
89. Planhol 1968, p. 95-98 ; 1993, p. 156-163 ; 1997, p. 59-83.
90. Planhol 1993, p. 159.
91. Planhol 1993, p. 159.
92. Planhol 1997, p. 53, oppose les « montagnes intactes », dont le Qalamoun syrien, le Rif oriental marocain et les hautes terres du Yémen et de l'Oman en Arabie, aux « montagnes refuges » tels le Mont Liban au Proche-Orient et la Kabylie au Maghreb. Sur la côte levantine, le Jabal el-Saheliyé (Ansariyé) fournirait un cas analogue à celui du Liban, mais le fait que les conditions naturelles y sont moins favorables que celles de la montagne libanaise expliquerait que ce massif ait été occupé moins densément et plus tardivement, à l'exception de sa partie méridionale, foyer de peuplement chrétien, où se trouvent notamment les ruines du grand sanctuaire de Baetocécé (Hosn Souleiman). Voir Planhol 1993, p. 204-205, et 1997, p. 83-91. Il est surprenant que X. de Planhol tienne compte de ce lieu de culte alors qu'il ignore les temples libanais et qu'il néglige les résultats des prospections archéologiques menées dans la montagne libanaise et dans la Békaa.
93. Chevallier 1971, p. 4-5.
94. Voir Seyrig 1953 ; Seeden 1980, p. 10-15, pl. 2-9 ; Moorey & Fleming 1984, qui signalent notamment une statuette méconnue conservée à l'Ashmolean Museum. Dar 1993, p. 13, fig. 4, ajoute un exemplaire acheté à Jezzine à la liste des statuettes répertoriées.
95. Wild 1973, avec les remarques de Kuschke 1977 et de Gatier *et al.* 2001, p. 100 ; Wardini 2002.
96. Trois sites importants témoignent de l'occupation permanente de la vallée du Nahr Ibrahim à l'âge du Bronze : au nord, le *tell* de Kharayeb, avec sa ville haute ceinte d'un rempart et sa ville basse, est le premier *tell* archéologique attesté dans la montagne libanaise ; le site de Tadmor II, qui surplombe le bourg moderne de Qartaba, comporte lui aussi un rempart ; au sud, le *tell* de Lassa livre de la céramique de toutes les époques antiques. La construction d'une série de tombeaux sans équivalent connu au Proche-Orient pourrait elle aussi remonter à l'âge du Bronze. Le caractère permanent de l'occupation humaine de la vallée n'est plus guère douteux que pour la fin du Bronze ancien et au Bronze moyen I. Voir Gatier *et al.* 2001, p. 104-106 (tombeaux de

« type Yanouh », Kharayeb), Gatier *et al.* 2002, p. 231-234, 238 (sondage du *tell* de Kharayeb), Gatier *et al.* 2004, p. 141-149 (céramique du *tell* de Kharayeb, Mar Girios, Tadmor, grotte de Mar Hanna), et Gatier *et al.* 2005, p. 164-166 (Lassa, Tadmor).

97. Gatier *et al.* 2002, p. 231, 238, 241-243.

98. Gatier & Nordiguian 2004, p. 367-368, fig. 5 (Qalaa) ; Gatier *et al.* 2005, p. 161-166 (El-Hosn, Chouita, Qalaa, Qalaat Nemroud, Tadmor I).

99. Gatier *et al.* 2002, p. 243-244, et 2004, p. 149-159 ; Élaigne & Pieri, dans Gatier & Nordiguian 2005, p. 38-41.

100. Bordreuil & Briquel Chatonnet 2001 ; Briquel Chatonnet, dans Gatier & Nordiguian 2005, p. 30.

101. Kindler 1993, p. 284 et 287, n° 12, fig. 11, identifie une écriture *probably early Palmyrene* et reconnaît des initiales qu'il faudrait développer par *b(r) m('ny)*, soit « fils de Mennaios ». F. Briquel Chatonnet, qui a bien voulu me faire part de son avis sur cette lecture, estime que l'on peut suivre A. Kindler dans l'identification de lettres araméennes, mais qu'il n'y a pas de raison de les rapprocher du palmyrénien. Voir aussi Herman 2006, p. 53-54, 66, n° 10q, pl. 8, avec une photo plus claire d'une monnaie de Lysanias portant deux lettres semblables (« phéniciennes » selon l'auteur).

102. Périssé-Valéro 2009.

103. Waliszewski 1999a, p. 597, 604-605 ; Waliszewski 2000, p. 238-240 ; Ortali-Tarazi & Waliszewski 2002b, p. 30 ; Périssé-Valéro 2009.

104. Ortali-Tarazi & Waliszewski 2002b, p. 20.

105. D'autres travaux présentent les résultats de prospections de surface, mais ils ne fournissent la preuve que d'une occupation sporadique de la montagne à l'époque hellénistique : Dar 1988 et 1993, cf. Aliquot 1999-2003, p. 202-205 (Hermon sud) ; Bonatz 2002 (région de Yanta, **90**, dans le nord de l'Hermon libanais) ; Bartl 1998-1999 et 2002 (Akkar) ; Heinz *et al.* 2001 (Békaa sud) ; Jakubiak & Neska 2005 (haute vallée du Nahr el-Aouali).

106. Beaulieu & Mouterde 1955 (Békaa sud) ; Gschwind 2004, p. 55-60 (Qalaat el-Hosn, dans l'Antiliban, où la présence d'un lieu de culte du début de l'époque romaine reste à prouver).

107. Heinz *et al.* 2004 et 2006.

108. La troisième capitale ituréenne, Arca (**4**), est la seule à pouvoir être considérée comme une cité au début de l'époque impériale. Son cas est examiné plus loin car sa refondation pourrait être autant le fait des dynastes ituréens du Liban-Nord que celui des princes hérodiens.

109. *CIL* 3, 6687, 12-14 : *idem missu Quirini adversus Ituraeos in Libano monte, castellum eorum cepi.*

110. Gatier 2002-2003 ; Aliquot 1999-2003, p. 241-247.

111. *Castellum* dénomme avant tout une agglomération fortifiée. Voir De Ruggiero 1900, avec les remarques complémentaires d'Andreau 1997, p. 469-470, et de Le Roux 1998, p. 44-46. Au VII[e] s. apr. J.-C., Isidore de Séville, *Étymologies* 15, 2, 11, distingue encore nettement le *castellum* de la *civitas* : « *Vicus*, *castellum* et *pagus* servent à désigner les agglomérations qui ne sont aucunement parées de la dignité de cité, mais qui regroupent des gens du commun et qui, à cause de leur petitesse même, sont attribuées aux cités plus importantes » (*Vici et castella et pagi hi sunt qui nulla dignitate civitatis ornantur, sed vulgari hominum conventu incoluntur, et propter parvitatem sui maioribus civitatibus adtribuuntur*).

112. Le Roux 1995, p. 89.

113. Voir cependant *CIL* 3, 6733. Ce texte rappelle que le gouverneur d'Isaurie Bassidius Lauricius s'est emparé d'« une forteresse autrefois défendue par des brigands et dangereuse pour les provinces » (*castellum diu ante a latronibus possessum et provinciis perniciosum*). Sur la carrière de Bassidius Lauricius, chargé de réprimer le brigandage isaurien en 359 apr. J.-C., *PLRE* 1, p. 497.

114. Cicéron, *Brutus* 255 : *quam illi, qui Ligurum castella expugnaverunt, ex quibus multi sunt, scitis, triumphi*. C'est que, pour l'orateur, un bon discours vaut mieux que deux triomphes sur des fortins (*castellanos triumphos duo*).

115. Hugoniot & Sartre 2004, p. 114-115.

Chapitre 2 : La domestication du Liban

1 En 63 av. J.-C., la création de la province romaine de Syrie par Pompée inaugure la formation d'un territoire administré par Rome. À compter de cette date, les Romains entreprennent de délimiter les territoires et de redéfinir les statuts des communautés locales. L'ensemble de la montagne libanaise devient théoriquement la propriété du peuple romain, mais les anciennes cités disposent chacune d'un territoire qui leur est propre et certains districts restent aux mains des dynastes ituréens et hérodiens juqu'à la fin du Ier s. apr. J.-C. Initialement, l'urbanisation et la réorganisation des territoires régionaux procèdent autant du volontarisme de ces derniers que des initiatives romaines. C'est cependant après l'époque des princes clients que l'on prend pleinement la mesure des travaux de cadastration et d'aménagement que les Romains réalisent au Liban. Comme ailleurs, ces travaux traduisent la volonté affichée d'inventorier le monde pour en contrôler la mise en valeur et l'exploitation [1]. Ils accompagnent la relecture du paysage sacré, par laquelle les habitants des cités voisines s'approprient symboliquement les contrées montagneuses où leur civilisation confinait naguère.

L'urbanisation du paysage sacré

2 Sous Auguste, tandis que la cité phénicienne de Béryte devient une colonie romaine, la liste des villes syriennes s'enrichit au Liban de deux nouveaux noms, à la suite de la fondation de Panéas et de la refondation d'Arca. Ces changements statutaires n'ont pas seulement pour effet de modifier la hiérarchie des cités dans la région : ils manifestent aussi l'urbanisation partielle du paysage sacré. Dans les cités pérégrines d'Arca et de Panéas, l'initiative revient aux dynastes ituréens et hérodiens, alors que l'aménagement d'Héliopolis-Baalbek et de son grand sanctuaire résultent du lotissement de vétérans romains sur le territoire colonial de Béryte.

Le chantier impérial de Baalbek

3 Bien que des vétérans aient pu être installés sur place dans les années 30-27 av. J.-C., la déduction de colons à Béryte intervient plus tard, à une date comprise entre 27 et 15 av. J.-C. : la fondation de la *colonia Iulia Augusta Felix Berytus* ne remonte probablement pas avant 27 av. J.-C., car la dernière émission de la cité phénicienne date de 29-28 av. J.-C. [2]. Quelle qu'en soit la date exacte, cet événement qui fait de Béryte la première colonie romaine du Proche-Orient justifie ensuite la réputation de la ville, que Grégoire le Thaumaturge qualifie encore de « très romaine » dans les années 230 apr. J.-C. [3]. Dès la fin du Ier s. av. J.-C., la nouvelle colonie englobe la plaine de la Békaa jusqu'aux sources de l'Oronte, disloquant l'ancienne principauté ituréenne de Chalcis du Liban et privant les Mennaïdes de la charge de grand-prêtre d'Héliopolis. Désormais, le site de Baalbek fait partie du territoire très vaste de Béryte, jusqu'à ce que Septime Sévère érige Héliopolis en une colonie autonome vers 193 apr. J.-C. [4].

4 Il est probable que les colons romains ne sont pas lotis dans la Békaa autour d'une agglomération créée *ex nihilo*. Cependant, il reste difficile à l'heure actuelle de préciser le statut et l'aspect de Baalbek avant le début de l'époque impériale. H. Seyrig suppose qu'Héliopolis est déjà au IIIe s. av. J.-C. « une ville marquante des possessions lagides, avec un culte capable d'attirer l'attention des rois » [5]. En prolongeant son analyse, plusieurs auteurs tirent argument de la mention épigraphique, assurée uniquement à l'époque protobyzantine, d'un « quartier des Macédoniens » à Héliopolis pour conclure à l'existence d'un quartier urbain où des colons grecs et macédoniens se seraient groupés dès l'époque hellénistique [6]. Aucun argument textuel ou archéologique ne vient étayer (ni infirmer) ces conjectures. L'installation de colons grecs et macédoniens à Baalbek reste entièrement hypothétique : il est vrai que la présence des forteresses lagides de Brochoi (non localisée) et de Gerrha (Majdel Aanjar, **70**) dans la partie méridionale de la Békaa assure l'occupation de la plaine par les troupes des Ptolémées, puis par celles des Séleucides, mais le nom du « quartier des Macédoniens » à Baalbek pourrait renvoyer à une époque plus récente que celle de la colonisation grecque et provenir de celui de la Ve légion *Macedonica*, dont sont issus une partie des vétérans lotis sur le territoire de Béryte sous Auguste. La seule inscription d'époque hellénistique découverte à Baalbek consiste en cinq fragments d'une dalle de calcaire portant un texte daté du Ier s. av. J.-C. selon des critères paléographiques. Elle se trouve dans un état si lacunaire qu'il paraît difficile de la considérer comme la preuve d'une faveur royale envers le sanctuaire de Zeus à Héliopolis [7]. En dehors de ce document non négligeable, mais isolé et d'interprétation délicate, Y. Hajjar allègue un recueil prophétique chrétien pour en tirer des informations concernant les relations entre Baalbek et les Séleucides. Composé au IVe s. apr. J.-C., l'original de ce recueil se présente comme un oracle sibyllin. Il subsiste dans une version remaniée par un auteur vivant dans les environs de Baalbek entre 502 et 506 apr. J.-C., sous le règne d'Anastase (491-518) [8]. Un extrait évoque la construction des sanctuaires de Baalbek et des autels du Liban [9] :

> À la cinquième génération, trois rois se dresseront, Antiochos, Tibère et Gaius, et ils seront les auteurs de nombreuses persécutions à cause de celui qui fut crucifié sur le bois de la croix. Et ils élèveront les temples d'Héliopolis et les autels du Liban ; et les temples de cette cité tout à fait grands et de bel aspect surpassent ceux de tout temple de la terre habitée.

5 Il n'y a sans doute rien à tirer de l'allusion aux rois Antiochos, Tibère et Gaius (Caligula) pour ce qui concerne la chronologie des travaux réalisés à Baalbek aux époques hellénistique et romaine. Rien n'assure par ailleurs, dans l'état de nos connaissances, que les Séleucides aient eu un rôle dans l'aménagement du site. L'exemple d'Hosn Souleiman-Baetocécé montre du reste que les sanctuaires ruraux du Proche-Orient peuvent attirer l'attention des souverains hellénistiques sans pour autant bénéficier d'aucune aide matérielle ni d'aucun privilège politique [10]. À propos de Baalbek, on ne dispose pas encore des données nécessaires pour conclure, comme on le fait pour Baetocécé, que l'importance du sanctuaire lui aurait valu de recevoir des privilèges économiques, ou, comme on l'écrit au sujet de celui d'Atargatis à Hiérapolis de Syrie (Membij) [11], qu'il aurait été autonome sous la direction d'un grand-prêtre élu annuellement, avant de passer du statut de sanctuaire-État à celui d'une cité grecque. Enfin, l'attribution du prestigieux nom égyptien Ἡλιούπολις au site de Baalbek ne garantit aucunement que Baalbek ait le statut d'une cité à l'époque hellénistique [12] : tout comme l'Héliopolis d'Égypte, qui n'a jamais été une cité, l'Héliopolis libanaise pourrait correspondre à une agglomération associée à un sanctuaire renommé dont le culte aurait un caractère solaire [13].

6 Les travaux archéologiques menés dans la cour du grand sanctuaire héliopolitain rendent néanmoins plausible l'hypothèse selon laquelle Baalbek serait le site d'une agglomération avant le début de l'époque impériale. En effet, un *tell* a été reconnu sous le pavement de la cour du grand temple et un sondage profond a abouti au dégagement de bâtiments dans des niveaux d'occupation antérieurs au début de l'Empire. Sur le *tell*, il n'est pas exclu que le sanctuaire mentionné par l'inscription grecque citée plus haut ait pris une forme monumentale à l'époque hellénistique (**54 A**). Au Ier s. av. J.-C., les dynastes de Chalcis du Liban auraient eu la haute main sur ce lieu de culte autour duquel une communauté s'était peut-être déjà agrégée. Ni le statut ni l'aspect du site ne peuvent être déterminés. En revanche, il est certain que les travaux entrepris à l'intérieur et autour du sanctuaire à partir de l'époque augustéenne aboutissent par étapes à l'urbanisation de Baalbek [14].

7 Sans qu'il soit nécessaire de retracer ici l'histoire des sanctuaires héliopolitains dans le détail (**54**), il suffit de rappeler que le projet initial du grand temple romain remonte sans doute à la période d'installation des colons de Béryte dans la Békaa. Certes, ce programme ambitieux est finalement abandonné et le podium du temple est ramené à des dimensions plus réduites que celles qui avaient été prévues au départ, mais, comme le remarque H. Seyrig, l'aménagement du sanctuaire héliopolitain dépasse encore de loin les possiblités financières d'une ville et même de la province syrienne entière, de sorte que le chantier de Baalbek mérite pleinement le qualificatif d'*impérial* [15]. En particulier, Rome seule peut assumer le coût et le transport vers la Békaa des cent quatre-vingt-six colonnes de granite rose extraites des carrières impériales de Syène (Assouan) pour orner les propylées, les portiques de la grande cour, de la cour hexagonale et de leurs exèdres [16]. La nature et l'ampleur des travaux entrepris à Baalbek impliquent donc la participation de l'Empire romain à l'urbanisation du site et à la construction de l'un des plus grands sanctuaires du monde romain. En revanche, à Arca-Césarée du Liban et à Césarée-Panéas, c'est à des provinciaux et non à Rome que revient l'initiative de la construction civile et religieuse.

Les princes bâtisseurs d’Arca

8 À l’époque où les Ituréens investissent la plaine du Akkar, Arca (**4**) a déjà une longue histoire. Les résultats de la mission française de Tell Arqa confirment l’importance de la ville au Bronze ancien et au Bronze moyen [17]. On sait aussi qu’une cité grecque a été fondée à Arca bien avant que le pouvoir ituréen s’affirme dans la région, les archives de Zénon attestant ici l’existence d’une Héraclée de Phénicie au milieu du IIIe s. av. J.-C., et que cette cité intéresse les Lagides, un de leurs fonctionnaires y étant présent vers 258 av. J.-C. [18]. L’aspect qu’a pu avoir l’agglomération au cours de l’époque hellénistique est encore inconnu dans l’état actuel de la documentation.

9 À l’époque augustéenne, Arca est probablement favorisée par le loyalisme des dynastes ituréens du Liban-Nord envers les Romains. Son statut civique n’est de nouveau attesté qu’à partir du IIe s. apr. J.-C., mais son nouveau nom, *Caesarea*, révèle que sa promotion remonte aux premiers Césars. La refondation d’Arca serait ainsi contemporaine de celle de Césarée maritime (Palestine), Césarée de Philippe (Panéas), Césarée de Maurétanie (Cherchell) et Césarée-Tralles, toutes refondées en l’honneur d’Auguste, et de celle de Césarées anatoliennes refondées en l’honneur de Tibère [19]. Le fait que des princes clients soient à l’origine de ces fondations en Syrie, ainsi que les options politiques procésariennes du prince du Liban-Nord Ptolémaios et le nom de la ville sous les Sévères (*Caesarea Ituraeorum*), sont des arguments en faveur de l’hypothèse selon laquelle la refondation de Césarée du Liban ne résulterait pas de l’émancipation de la ville de la tutelle princière à la fin du Ier s. apr. J.-C., mais plutôt qu’elle serait l’œuvre des Ituréens du Liban-Nord, au début de l’époque impériale [20].

10 Avant que la ville basse s’étende dans la plaine du Akkar, sous les Antonins et les Sévères, les hommes auraient d’abord investi la terrasse située immédiatement au nord du *tell* à partir de la fin du Ier s. av. J.-C. ou du début du Ier s. apr. J.-C., tandis que le *tell* lui-même, autrefois occupé par un village, aurait été abandonné aux dieux [21]. Le *tell* n’aurait conservé sous l’Empire romain que la fonction d’une acropole religieuse, jusqu’aux travaux de défense du site à la fin de l’époque protobyzantine. Les colonnes de granite qui ont roulé sur son versant sud-est proviendraient du temple de la déesse tutélaire de la ville, la Vénus *Architis* connue de Macrobe [22], qui figure sur les monnaies d’Arca. La ville gagne du terrain en contrebas et se dote d’un stade et d’un centre monumental, à proximité du croisement des deux grands axes urbains.

11 La chronologie de ces aménagements est incertaine, car les travaux archéologiques effectués sur le site se sont surtout concentrés sur le *tell* et sur les niveaux de l’âge du Bronze. En outre, sur le *tell* lui-même, la localisation hypothétique du temple de Vénus sous les vestiges du château médiéval n’est pas assurée. Quoi qu’il en soit, il semble probable que la ville ait tiré parti de sa situation favorable dans la plaine du Akkar dès l’époque où la principauté dont elle constitue le chef-lieu est contrôlée par les dynastes ituréens du Liban-Nord avant de passer aux mains de l’Hérodien Agrippa II. Pour la suite, on est fondé à suivre J. Starcky et J.-P. Thalmann lorsqu’ils présument, non sans une certaine vraisemblance étant donné les liens de la dynastie sévérienne avec Arca, dont Sévère Alexandre était natif, que l’époque des Sévères correspondrait à un moment où la ville a pu s’attirer les faveurs impériales [23].

Les Hérodiens à Panéas

12 Dans le cas de Panéas (**119**), les témoignages textuels et archéologiques permettent d'être plus précis. Le développement urbain que l'on peut observer aujourd'hui autour du Panion hellénistique est assurément le fait d'Hérode le Grand et de ses héritiers. Tout comme à Baalbek, la construction religieuse se trouve au cœur des projets d'aménagement du site à partir de l'époque augustéenne. Dans deux passages parallèles, Flavius Josèphe rappelle qu'Hérode a fait construire un temple du culte impérial au Panion pour remercier Auguste de lui avoir fait don de territoires confisqués à Zénodore de Chalcis [24]. Peu après avoir récupéré une partie des territoires de son père avec le titre de tétrarque, le fils d'Hérode, Philippe, fonde une cité à Panéas sous le nom de *Césarée*. L'ère municipale de Césarée-Panéas débute en l'an 2 av. J.-C., ce qui indique que la fondation de la ville intervient sous Auguste [25]. Le tétrarque ne se contente pas à Panéas d'une fondation nominale : dans la ville qu'il aménage avant d'en faire la capitale de ses domaines en Syrie, il ouvre un atelier monétaire destiné à produire ses propres monnaies [26], puis celles de ses successeurs au Ier s. apr. J.-C. et enfin celles de la cité aux siècles suivants. Philippe est loué par ailleurs pour avoir gouverné ses domaines avec tempérance et pour y avoir rendu la justice avec équité [27]. Une légende relative à son activité à Panéas confirme la respectabilité proverbiale du tétrarque. Philippe paraît en effet avoir joui d'un grand crédit auprès de ses contemporains pour leur avoir révélé, preuves à l'appui, la véritable origine du Jourdain. L'histoire de cette découverte a trouvé créance chez Flavius Josèphe, qui la rapporte au cours d'une digression sur le lac de Tibériade (Gennésar) [28] :

> Le milieu (du lac) est coupé par le Jourdain. La source du Jourdain semble être le Panion, mais le fleuve y est amené sous la terre depuis la source appelée *Phialé* : celle-ci se trouve en montant vers la Trachonitide, à cent vingt stades de Césarée, non loin de la route, à main droite. Au sens étymologique, la Phialé tire son nom de sa configuration, car c'est un lac de forme circulaire ; l'eau y subsiste toujours jusqu'au bord des lèvres sans jamais sombrer ni déborder. Alors qu'on l'ignorait jusqu'à présent, la preuve que le Jourdain y prend sa source a été apportée par Philippe, tétrarque des Trachonites : ayant jeté des fétus de paille dans la Phialé, il les trouva restitués au Panion, où les anciens croyaient que le fleuve prenait naissance.

13 Sa forme circulaire et sa situation au nord-est de Banias permettent d'identifier le cratère éteint de Birket er-Ran au lac Phialé [29]. L'invraisemblable substitution de cette cuvette volcanique périodiquement remplie d'eaux stagnantes à la source claire du Panion importe peu par rapport à la fonction de la légende : la quête des origines du fleuve, lieu commun de la littérature hydrographique ancienne, s'apparente ici à un acte rituel par lequel le tétrarque Philippe met sa bonne foi à l'épreuve des eaux qui jaillissent en contrebas du sanctuaire principal de la cité [30]. Le nom grec du lac, Φιάλη, qui désigne habituellement une coupe utilisée pour boire ou pour faire une libation, renforce la connotation religieuse du récit. Ainsi, dût la tradition des Anciens en pâtir, l'instrumentalisation rituelle d'un élément du paysage impose l'image du prince pieux et juste. On comprend que le nom de Philippe soit resté attaché à celui de la ville longtemps après que les apôtres du Christ et Flavius Josèphe ont mentionné la « Césarée de Philippe » [31].

14 Le portrait du fondateur de la cité contraste avec celui de ses successeurs dans la région, Agrippa Ier et son fils Agrippa II, dont l'attitude à l'égard des païens consiste surtout à

soigner leur réputation de bienfaiteurs, notamment auprès des colons de Béryte [32]. Néanmoins, à Césarée-Panéas, où Agrippa Ier n'a pu régner assez longtemps pour poursuivre l'œuvre de Philippe, Agrippa II établit sa capitale, qu'il refonde vers 60 apr. J.-C. sous le nom de *Néroniade* et où il réalise à son tour d'importants travaux de construction religieuse et civile [33]. Bien qu'il réserve généralement à ce dernier un jugement peu favorable, Flavius Josèphe ne peut que vanter les effets de ses largesses sur le paysage sacré de Panéas : « la beauté naturelle du Panion a été ornée avec plus de soin encore par la munificence royale et parée grâce à la fortune d'Agrippa [34]. » L'initiative du souverain évergète, qui s'apparente à celle des rois grecs de l'époque hellénistique, précède le développement du sanctuaire autrefois limité à la grotte de Pan, au moment où la ville s'étend en contrebas de la source.

15 Pour les trois agglomérations urbaines de Baalbek, Arca et Panéas, l'époque augustéenne apparaît donc comme une période de transition et de projets. Parmi les chantiers qui s'ouvrent alors, ceux des sanctuaires civiques d'Héliopolis et de Panéas manifestent, pour le premier, la participation de Rome à l'aménagement d'un site cultuel sur le territoire d'une colonie, pour le second, l'acharnement de princes clients soucieux d'effacer leurs origines barbares en dispensant des bienfaits à l'intérieur de leurs propres domaines. Les deux modèles ne sont pas exclusifs l'un de l'autre, comme l'indiquent les relations de patronage entre les Hérodiens et les colons de Béryte.

Nouvelles époques, nouveaux territoires

16 L'activité édilitaire des Hérodiens à Panéas est contemporaine d'opérations de maintien de l'ordre dans la montagne libanaise. Ce n'est qu'après la mort d'Agrippa II, à la fin du Ier s. apr. J.-C., que Rome renonce à faire appel à ces princes clients et aux autres dynastes auxquels ils sont liés pour administrer directement les différents territoires de la région en coopérant avec les notables locaux. Résultant soit du succès, soit du blocage de la politique de contrôle et d'encadrement de la société locale par les princes clients, cette décision se traduit par la mise au pas définitive des montagnards libanais et par la réorganisation des territoires régionaux sous le contrôle du pouvoir impérial.

Arbitrages princiers

17 Un curieux épisode, rapporté par Dion Cassius, témoigne bien des hésitations de la politique romaine au Liban dans la première moitié du Ier s. apr. J.-C. Il concerne la réorganisation des territoires confiés aux princes clients de Rome au début du règne de Caligula, en 38 apr. J.-C. [35] :

> À la même époque, il (Caligula) gratifia Sohaimos du territoire des Arabes Ituréens, Cotys de la Petite Arménie, ainsi que d'un morceau de l'Arabie.

18 Comme le montre P.-L. Gatier, il y a tout lieu de penser que la portion d'Arabie sur laquelle Cotys (IX), souverain d'Arménie Mineure d'origine thraco-pontique, règne un temps par la faveur impériale n'est autre que la principauté de Chalcis du Liban, avec ou sans l'Abilène voisine. En 41 apr. J.-C., l'empereur Claude aurait mis fin à cet épisode en remettant Chalcis aux Hérodiens, supposés plus à même d'administrer la région, en la personne d'Hérode de Chalcis (Hérode V), le frère d'Agrippa Ier. Les choix différents de Caligula et de Claude auraient été inspirés par les liens de parenté ou d'alliance entre la famille de Cotys IX et les dynasties ituréenne, émésénienne et hérodienne. Les rapports

entre les princes qui ont régné tour à tour sur le Liban et sur l'Arménie sont bien connus. Le passage de Dion Cassius sur Cotys et Sohaimos, le prince ituréen du Liban-Nord, laisse supposer que les familles de ces deux princes ont partie liée dès 38 apr. J.-C. Ensuite, pour s'en tenir aux événements du milieu du Ier s. apr. J.-C., vers 43 apr. J.-C., Cotys IX est présent à Tibériade lors de la réunion organisée par Agrippa Ier, avec cinq autres princes clients, Sampsigéramos II d'Émèse, Hérode de Chalcis, Polémon II du Pont et Antiochos IV de Commagène [36]. Enfin, en 54 apr. J.-C., Néron attribue le royaume d'Arménie Mineure à Aristobule III, le fils d'Hérode de Chalcis [37].

19 Cette parenthèse arménienne, en dépit de son caractère éphémère, laisse des traces remarquables dans la toponymie et dans les cultes du Liban sous l'Empire romain. Une main votive en bronze, dont l'origine précise est inconnue, mais qui appartient à un groupe de petits monuments caractéristiques de la Békaa, porte la dédicace suivante, répétée dans sa paume et sur son poignet [38] :

> Barbélos fils de Sthargonos, du Domaine arménien, a dédié (ceci) au seigneur dieu Arménien qui exauce, à ses frais, en ex-voto, joie, santé !

20 Le Domaine ou Champ arménien (ἀγρὸς Ἀρμένιος), dont le dédicant se dit originaire, doit sans doute être recherché au Liban. Tout comme le nom du dieu Arménien, inconnu par ailleurs, le nom de ce village peut être considéré comme un souvenir de la présence arménienne dans la région.

21 Avec l'accord de Rome, les Hérodiens récupèrent au Liban la plupart des territoires ayant appartenu aux Ituréens. Des inscriptions témoignent de leur domination sur le Mont Liban et dans l'Antiliban. Elles consistent en des dédicaces qui leur sont directement adressées (et-Tell [39]) ou qui sont formulées pour leur salut (Qalaat Faqra, **31** [40]) ou encore datées sous leur règne (Halboun, **77*** [41], peut-être Maad, **14** [42]). Au sein de leurs territoires, les Hérodiens supervisent des opérations de maintien de l'ordre, parfois après avoir enrôlé des montagnards libanais. Hérode le Grand lève déjà huit cents soldats dans la région sous le règne d'Auguste [43]. Il bénéficie du soutien de notables locaux, y compris parmi les Ituréens. Deux passages de Flavius Josèphe révèlent qu'il peut compter sur un Ituréen du nom de Sohaimos, à qui il confie le gouvernement d'un district (μεριδαρχία) de son royaume, vers l'an 30 av. J.-C. [44]. Sous Agrippa Ier, les mille quatre cents « malfaiteurs » (κακούργους) offerts en spectacle à l'amphithéâtre de Béryte sont peut-être le fruit de la lutte contre le brigandage [45]. Dans le même temps, certains Ituréens ont pu se reconvertir en proposant leurs services aux dynastes promus par Rome : lorsqu'en 53 apr. J.-C., la tétrarchie ituréenne du Liban-Nord passe aux mains d'Agrippa II, son ancien titulaire entre pour un temps au service de l'Hérodien [46]. C'est peut-être dans ce contexte que certains notables se voient attribuer la citoyenneté romaine, en particulier ceux qui portent le gentilice *Iulius*, tout comme Agrippa Ier et Agrippa II [47].

22 Les Hérodiens interviennent aussi dans des querelles villageoises portant sur la gestion des sanctuaires de la région. Une inscription de Yabroud (**72***), dans le Qalamoun, illustre le rôle d'arbitre qu'ils assument alors. Gravée sur deux blocs de calcaire découverts dans une maison du village, elle provient sans doute d'un sanctuaire, peut-être celui dont les blocs sont remployés dans la cathédrale melkite Saints-Constantin-et-Hélène. C. Clermont-Ganneau, le premier, en a dégagé le sens général, avant que R. Mouterde propose plusieurs modifications et compléments. Cette inscription mériterait aujourd'hui un nouvel examen [48]. Elle est ici présentée de manière provisoire, en tenant compte des divergences entre les deux éditions [49] :

> Le roi Agrippa fils du roi Agrippa, grand roi ami de César, pieux, ami des Romains, a dit : attendu que Samsigéramos fils de S… et que, n'ayant pris en considération aucun de leurs cultes et de leurs droits (?), il a accaparé le sacerdoce, lui qui pendant quarante-cinq ans, dit-on, … a pillé…, transgressant des serments prononcés par son frère …phas, établissant (?) de grands abus (?)… ; ayant l'intention de transgresser ces serments (ou d'autres encore), il est demeuré chez eux ; de la même manière, (attendu que)… fils de Mambogaios (?) sur le domaine (?) de Zibbaios… se sont plaints qu'après avoir causé en trente ans un dommage de trois cents talents lorsqu'il a déposé le sacerdoce, il a gardé tout ce que… à tous ceux qui étaient en compte et en justes droits d'intérêts… ; Lysanias fils de T…, attestant (?) que selon ses malversations (?) il demeure accusé d'impiété : j'ordonne que Samsigéramos fils de S… restitue tous les biens qu'il a conservés dans tout le… depuis la remise des fonctions susdite et qu'il soit chargé des dépenses qu'ont engagées ensemble les plaignants.

23 C. Clermont-Ganneau a eu le mérite de reconnaître dans ce texte lacunaire « un édit du roi Agrippa II, rendu à la requête d'une partie plaignante, contre un autre personnage, probablement Samsigeramos fils de S…, qui, ayant accaparé le pouvoir sacerdotal pendant de longues années […] avait profité de la situation pour dilapider les fonds du trésor sacré et se livrer à des exactions de tout genre au détriment de divers particuliers [50]. » Selon lui, le rapport entre la durée de trente ans et l'évaluation du dommage causé par Samsigéramos à hauteur de trois cents talents indique que l'accusé a détourné les revenus fixes du sanctuaire.

24 Suivant les restitutions qu'ils proposent, les éditeurs divergent notablement à propos de l'identité des plaignants. C. Clermont-Ganneau suppose que Samsigéramos, « dénoncé par ses parents eux-mêmes, premières victimes de sa cupidité criminelle, […] est convaincu de parjure et de sacrilège et forcé de rendre gorge, sans préjudice peut-être de peines plus graves que nous ignorons » [51]. Pour sa part, R. Mouterde conjecture l'existence de trois plaintes distinctes à l'origine du jugement rendu par Agrippa II. Selon lui, ce sont les gens de Yabroud, tout d'abord, qui se plaignent de ce que Samsigéramos n'a pas tenu compte de leur religion et de leurs droits. Ensuite, une seconde plainte serait introduite : des individus, qu'ils soient gens de Yabroud ou non, avaient droit à des revenus fixes sur les biens du temple local ; Samsigéramos les a lésés en accaparant ces revenus à sa sortie de charge. Enfin, un certain Lysanias serait le troisième accusateur à poursuivre le prêtre impie, à une époque qui pourrait éventuellement être antérieure à celle des deux autres accusations.

25 Il est difficile de préciser à quel moment l'affaire est portée à l'attention du roi par les plaignants. La découverte de l'édit à Yabroud indique que cette localité, tout comme celle de Halboun (**77***), fait partie des territoires d'Agrippa II : on admet généralement que le district lui aurait été concédé en 53 apr. J.-C. par l'empereur Claude, en même temps que la tétrarchie abilénienne ; selon C. Clermont-Ganneau, le premier auteur à avoir exprimé cette idée, « il se peut que Iabruda ait appartenu à la tétrarchie de Lysanias d'Abilène, octroyée à Agrippa II par Claude en 53 apr. J.-C. et que ce soit à ce moment que l'affaire ait été évoquée par les intéressés » [52]. L'absence d'autres documents venant confirmer l'hypothèse de l'appartenance territoriale de Yabroud à l'Abilène ouvre la voie à des spéculations diverses proposées soit en complément (R. Mouterde), soit en opposition (E. Will) à C. Clermont-Ganneau. En partant du constat que le prêtre prévaricateur porte un nom récurrent chez les dynastes d'Émèse, R. Mouterde suppose qu'il est apparenté à ces derniers et que Yabroud a dépendu des Sampsigéramides avant d'échoir aux Hérodiens : cette hypothèse semble d'autant plus incertaine que d'autres attestations du

nom Σαμσιγεραμος ne paraissent pas liées de manière évidente aux Sampsigéramides à Émèse même et à Maaloula [53]. Selon E. Will, la titulature d'Agrippa II fournit un renseignement qui aurait échappé aux différents éditeurs de l'inscription : si celle-ci débute par βασιλεὺς Ἀγρίππας, et non par un protocole plus développé tel βασιλεὺς μέγας Ἀγρίππας, c'est parce que le souverain hérodien commence sa carrière comme simple roi de Chalcis, en 48 apr. J.-C. Il serait donc « permis de penser que le petit royaume de Chalcis ne donnait à Agrippa II que le titre de βασιλεύς ou de *rex* et qu'il est devenu *rex magnus* à l'exemple de son père, le jour où il a régné sur plusieurs tétrarchies » [54]. En conséquence, il faudrait dater l'édit entre le moment où le royaume de Chalcis du Liban est attribué à Agrippa II, entre 48 et 50 apr. J.-C., et le moment où il revient à Rome, en 53 apr. J.-C., en échange des trois districts hauranais, de la tétrarchie d'Abila et de celle d'Arca.

26 Quelle que soit l'hypothèse retenue, l'édit de Yabroud remonte au milieu ou à la seconde moitié du Ier s. apr. J.-C. Comme l'usurpation locale de Samsigéramos a duré quarante-cinq ans, il faut la mettre en relation avec les troubles qui suivent le partage des territoires d'Hérode le Grand après sa mort, survenue en 4 av. J.-C. À cette époque, le changement de maître a dû s'accompagner d'un remaniement sacerdotal. Plus tard, l'intervention d'Agrippa II dans les affaires locales est sans doute liée à la politique musclée menée par les souverains hérodiens au Liban et dans le Hauran. C. Clermont-Ganneau l'a pressenti en cherchant à expliquer la différence entre le temps des prévarications de Samsigéramos (trente ans) et celui du sacerdoce (quarante-cinq ans) ; cette différence « pourrait donner à croire qu'il s'agit ici d'une série d'actes distincts, commis à la suite de l'usurpation ultérieure de quelque autre pouvoir, peut-être de l'ordre civil ou judiciaire » [55]. À Yabroud, cependant, Agrippa II applique une stratégie sensiblement différente de celle qu'ont connue le Léja ou la Batanée, objets d'un quadrillage militaire peut-être doublé d'une colonisation agricole : il ordonne la réparation des torts causés par le prêtre. En contribuant ainsi à éradiquer les autonomismes locaux, le prince client de Rome poursuit la politique de ses prédécesseurs, finalement sanctionnée par l'annexion progressive de son royaume, à la fin du Ier s. apr. J.-C.

La marque de Rome dans la montagne libanaise

27 En dehors des territoires coloniaux de Béryte et d'Héliopolis, l'épigraphie latine de la montagne libanaise comprend un groupe important de textes portant la marque de Rome. Le dossier se compose de deux types d'inscriptions : les unes commémorent la réalisation de travaux avec le concours des autorités romaines ; les autres ressortissent à la délimitation de territoires, à la suite d'opérations d'arpentage supervisées par des magistrats romains. Tous ces textes peuvent être considérés comme les indices de la mise en valeur du milieu montagnard. En outre, le fait que la plupart ont été retrouvés dans les zones ayant appartenu aux princes clients est révélateur du besoin, éprouvé par les autorités romaines après l'abandon du système de gouvernement indirect, de quadriller et de redéfinir les territoires libanais.

28 Les témoins épigraphiques de la réorganisation des territoires régionaux sont d'abord attestés dans un secteur de l'Antiliban constituant la frontière naturelle et historique entre le territoire colonial de Béryte, dans la Békaa, et la Damascène. Sur les hauteurs qui surplombent le village moderne de Nébi Chit (**63**), où se trouvent les ruines d'un temple

romain, plusieurs rochers portent des inscriptions latines au nom de Néron [56]. Ces textes sont repérables en divers endroits : tout d'abord entre Yafoufa et Zébédani, à l'entrée du Ouadi Sounkiyé, au bord d'une voie de passage menant de Baalbek à Damas, puis au sud de Nébi Chit, sur la route Yanta-Zébédani, et enfin à l'est/sud-est de Nébi Chit, au sommet d'une crête rocheuse qui couronne le premier chaînon de l'Antiliban. Les inscriptions latines au nom de Néron pourraient ainsi marquer soit la limite d'un domaine impérial, soit celle de la province syrienne, aux confins de la tétrarchie voisine d'Abilène, alors aux mains d'Agrippa II. Quelle que soit l'hypothèse retenue, la mention de l'empereur souligne clairement le caractère frontalier de la région, à l'époque où la province romaine de Syrie est encore entrecoupée par les terres du souverain hérodien [57].

29 Lorsqu'Agrippa II meurt à la fin du Ier s. apr. J.-C., Abila et la haute vallée du Nahr Barada sont annexées à la province. Plusieurs indices attestent la participation des autorités romaines à l'aménagement de la région. Deux inscriptions latines gravées dans le roc qui surplombe le Barada d'une trentaine de mètres, à l'endroit où la vallée se referme sur un verrou, montrent en effet que, sous Marc Aurèle et Lucius Vérus, entre 163 et 165 apr. J.-C., le légat propréteur de la province fait rétablir la route qui avait été coupée par un débordement du fleuve. Toutefois, les importants travaux entrepris par un détachement de la XVIe légion *Flavia Firma* restent entièrement à la charge des Abiléniens. L'inscription commémorant leur réalisation est accompagnée de la dédicace du centurion qui a formulé un vœu pour le salut des empereurs à cette occasion (**fig. 14-15**) [58] :

> L'empereur César Marc Aurèle Antonin Auguste, vainqueur des Arméniens, et l'empereur César Lucius Aurélius Vérus Auguste, vainqueur des Arméniens, ont restauré, en taillant la montagne, la route arrachée par la violence du fleuve, par l'intermédiaire de Julius Vérus, légat propréteur de la province de Syrie et leur ami, aux frais des Abiléniens.
>
> Pour le salut des empereurs Augustes Antonin et Vérus, Marcus Volusius Maximus, centurion de la XVIe légion *Flavia Firma*, qui a présidé au travail, s'est acquitté de son vœu.

30 Il est possible que l'aqueduc dont on suit le tracé sur la rive gauche du Barada ait été financé selon les mêmes modalités [59]. En dehors de l'Abilène, les autorités romaines supervisent également l'aménagement et l'entretien des réseaux routier et hydrographique dans la partie septentrionale du Mont Liban, en particulier en amont de Byblos, dans la haute vallée du Nahr Ibrahim : à l'entrée de la passe de Darjet Mar Sémaan, sur laquelle le bassin du fleuve se ferme à l'est d'Aaqoura, une inscription latine rupestre indique que l'axe de communication secondaire entre la vallée du Nahr Ibrahim et la Békaa a été aménagé sous Domitien [60] ; à Afqa (**25**), une autre inscription rupestre pourrait commémorer la réalisation de travaux sur les berges du fleuve [61]. Les travaux visant à faciliter les communications dans la vallée se prolongent sur la côte, comme l'indique le texte qui commémore la restauration du port de Byblos par Hadrien [62]. Plus au sud, entre Béryte et Byblos, l'embouchure du Lycos (Nahr el-Kelb) est un véritable lieu de mémoire, où les autorités romaines, suivant l'exemple illustre des pharaons égyptiens et des rois assyriens, font graver des inscriptions qui rappellent l'aménagement de la route côtière, entre la fin du IIe s. apr. J.-C. et la fin du IVe s. apr. J.-C. [63].

Fig. 14. Dédicace *CIL* 3, 199-201, en amont de Souk Ouadi Barada.



Photo J. Aliquot 2008.

Fig. 15. Route romaine et aqueduc en amont de Souk Ouadi Barada, vue depuis le haut-lieu de Nébi Abel (82).



Photo J. Aliquot 2008.

31 En dehors de ces exemples, l’épigraphie latine du Liban-Nord est surtout riche en textes relatifs à des opérations d’arpentage et de bornage. Les plus nombreux sont ceux qui concernent les forêts. Alors que la prudence recommande ailleurs de laisser ouverte la question de l’identification de domaines impériaux au Proche-Orient, une importante série d’inscriptions atteste ici leur existence de manière indubitable, depuis le pays d’Akroum, au nord, jusqu’au Metn, vers le sud [64]. Sous le règne d’Hadrien, deux

procurateurs sont chargés de mener à bien la « délimitation des forêts » (*definitio silvarum*) dans les zones où l'empereur se réserve les profits tirés de l'exploitation des ressources forestières (**fig. 16**). Si l'utilisation des forêts du Liban par les souverains perses achéménides et séleucides semble indiquer que l'opération correspond pour l'empereur à une réorganisation plutôt qu'à une acquisition nouvelle, l'ampleur et la cohérence du dossier épigraphique témoignent de la rationalisation du régime forestier après l'époque des princes clients.



Fig. 16. Inscription forestière *IGLS* 8/3, 5001. Musée de l'AUB.



Photo J. Aliquot 2008.

32 J.-F. Breton, l'éditeur des *Inscriptions forestières d'Hadrien dans le Mont Liban*, met en évidence l'adaptation remarquable du régime forestier aux contraintes du milieu montagnard et l'importance des voies de communication, dont le réseau correspond à celui des vallées qui compartimentent le relief sur le versant maritime de la montagne. On peut poursuivre son analyse en comparant la répartition des inscriptions forestières et celle des sanctuaires et des villages [65]. Il apparaît que l'altitude détermine en grande partie la spécialisation économique de la montagne. À l'étage de végétation qui fait la renommée du Liban, entre 1500 et 2000 m, les inscriptions forestières ne s'adressent qu'aux bergers, tandis que la délimitation des rares zones encore plantées de genévriers devient presque superflue au-delà de 2000 m. En revanche, en dessous de 1500 m, où l'homme peut disposer d'eaux abondantes et de terres plus propices à l'habitat et à la culture, la probabilité que les droits d'exploitation de la forêt soient réservés à l'empereur est plus forte qu'aux étages supérieurs. Il n'est donc pas surprenant que la majorité des inscriptions forestières ait été repérée dans cette zone où s'imposait le besoin de définir la frontière entre les droits respectifs de l'empereur, des cités, des villages et des dieux. On peut poser la question de la nature du domaine qu'elles délimitent. Les inscriptions

forestières insistent tout particulièrement sur la distinction entre les quatre essences dont l'empereur est le seul usufruitier et celles qui sont aussi à la disposition des particuliers. L'empereur n'apparaît donc pas comme un propriétaire foncier, mais plutôt comme l'usager privilégié de certaines ressources naturelles dans la montagne. Dans la plupart des cas, du reste, la propriété privée semble préservée, car les textes régissant l'exploitation des massifs protégés se concentrent à la périphérie des zones réservées aux temples, à l'habitat et à l'agriculture [66]. On constate aussi qu'ils ne constituent plus les seuls témoignages épigraphiques sur la cadastration de la montagne sous le contrôle de Rome, puisqu'une autre série d'inscriptions latines concerne les terres des villages et des sanctuaires.

33 Sans qu'il soit nécessaire de lister ici tous les textes relatifs au bornage des sites cultuels de la montagne [67], on peut prendre le cas de deux bourgades, celles de Gigarta et de Niha, pour illustrer les rapports entre les communautés rurales, les cités et les autorités romaines, avant, pendant et après la transition entre l'époque des princes clients et celle du gouvernement direct. Sur le versant maritime du Mont Liban, Gigarta est un ancien fortin ituréen, que Strabon appelle *Gigartos* et qu'il situe près de la côte [68]. Sa localisation exacte continue de poser problème à l'heure actuelle, même si Pline l'Ancien assure qu'il faut la chercher entre Tripolis, au nord, et Botrys, au sud [69]. C'est précisément de ce secteur que provient la seule inscription qui la mentionne. Le texte, aujourd'hui conservé au Musée du Louvre, a été découvert en remploi à Abrine, au sud du Ras ech-Chekka, et passe pour provenir du château moderne et tout proche de Mseilha. Rédigé en latin, il rappelle qu'une opération de bornage a été réalisée entre Gigarta et la cité d'Arca sous la direction d'un magistrat romain [70] :

> Des frontières ont été établies entre Césarée du Liban et les Gigarténiens du *vicus* des Sidoniens, sur l'ordre de..., procurateur d'Auguste, par l'intermédiaire de Domitius...

34 Dans leur commentaire, les premiers éditeurs du texte, T. Mommsen et E. Renan, observent justement que l'établissement de ce bornage implique que le territoire de Césarée du Liban n'est pas d'un seul tenant. La distance entre la ville et Gigarta, à peu près égale à quarante-cinq kilomètres, et la présence de deux cités dans l'intervalle qui les sépare, celles de Tripolis et d'Orthosie, permettent même de supposer que les territoires de toutes ces communautés du Liban-Nord comportent des enclaves au début de l'Empire romain. On retrouverait ainsi, à l'échelle des cités et des bourgades secondaires, la même discontinuité que celle qui prévaut à l'intérieur des territoires que Rome contrôle au cours de cette période.

35 Depuis la publication de l'inscription de Mseilha, D. Schlumberger et J.-P. Rey-Coquais ont posé la question du statut d'Arca, de Gigarta et du *vicus* des Sidoniens, en lui apportant des réponses divergentes : pour le premier, le *vicus* des Sidoniens serait l'un des trois quartiers de Tripolis, auquel l'administration du bourg de Gigarta aurait été confiée ; pour le second, il s'agirait d'un village relevant de la cité de Gigarta. On conviendra volontiers avec J.-P. Rey-Coquais que l'interprétation de D. Schlumberger n'est pas satisfaisante, car le texte indique sans ambiguïté que le *vicus* des Sidoniens dépend de Gigarta et non l'inverse. Cependant, on peut également lui objecter que Gigarta ne semble jamais avoir accédé au statut de cité, même à l'époque protobyzantine. Dans l'Antiquité tardive, Georges de Chypre la présente encore comme un village [71]. Il faut donc se résoudre à considérer Gigarta comme une bourgade plus importante statutairement qu'un *vicus* et inférieure en dignité à une cité : il s'agit sans doute du chef-lieu d'un canton plus ou

moins éclaté, *castellum* ou *pagus*, comprenant un ou plusieurs *vici*, dont celui dit « des Sidoniens ».

36 Sous l'Empire romain, les autorités de la province ont dû être sollicitées pour régler une querelle territoriale entre le canton de Gigarta et la cité d'Arca. L'usage du latin dans l'inscription de Mseilha pourrait indiquer que cet événement est survenu à une date assez haute, dans le courant du Ier s. apr. J.-C. L'intervention d'un procurateur romain dans les relations entre une cité (Césarée du Liban) et une communauté qui ne jouit pas de ce statut (Gigarta) permet d'être plus affirmatif et plus précis. Une telle intervention est attendue dans le Liban-Nord au milieu du Ier s. apr. J.-C. [72]. En 49 apr. J.-C. au plus tard, Sohaimos, le dynaste ituréen du Liban-Nord, décède. Son ancienne principauté fait partie de la province romaine de Syrie, à l'exception d'un secteur, non localisé, qui revient à son fils Ouaros. La capitale ituréenne de Césarée du Liban a dû logiquement occuper le centre de ce secteur dévolu à un descendant de la dynastie locale, tandis que Gigarta et les anciens fortins ituréens de la région auraient été gérés par un procurateur à l'intérieur de la province. Ce cas d'administration directe d'une partie des domaines d'un prince client ne serait pas isolé. Peu de temps auparavant, une solution analogue a été adoptée en Palestine à la mort d'Agrippa Ier, en 43 ou en 44 apr. J.-C., avec la nomination d'un procurateur pour la Judée, la Samarie et l'Idumée, sans que l'on puisse en déduire l'existence d'une nouvelle province procuratorienne de Judée [73]. L'expérience tentée dans le Liban-Nord se révèle pourtant aussi décevante qu'en Judée pour les Romains. L'inscription de Mseilha témoigne bien des difficultés rencontrées par le procurateur d'Auguste à cette occasion. On comprend que, dès 53 apr. J.-C., Agrippa II, prenant le tétrarque Ouaros à son service, ait reçu le secteur résiduel de l'ancienne principauté ituréenne du Liban-Nord, avec l'Abilène, en échange du royaume de Chalcis du Liban. Césarée du Liban fait désormais partie des domaines d'Agrippa II jusqu'à sa mort, puis revient à la province romaine de Syrie. Dès lors, le canton rural de Gigarta a pu être intégré soit dans un domaine impérial, soit dans le territoire de la cité la plus importante et la plus proche de cette bourgade, celle de Tripolis. La seconde hypothèse est préférable, si l'on compare la situation de Gigarta à celle de Niha.

37 Le *pagus Augustus* de Niha (**59**), étroitement associé au *vicus* proche de Hosn Niha (**60**), occupe un vallon qui entaille les contreforts orientaux du Jabal Sannine, en bordure de la Békaa [74]. Deux groupes sociaux se rencontrent ici, peut-être depuis l'époque augustéenne, comme l'indique le nom même du *pagus* : des citoyens romains côtoient des pérégrins qui peuvent à leur tour acquérir la citoyenneté romaine [75]. Parmi les premiers, les membres de la *gens Vesia* se distinguent de façon remarquable ; l'un d'eux, par exemple, est questeur des colons de la colonie romaine de Béryte, Quintus Vésius Pétilianus, flamine, augure et décurion, qui habite certainement à Niha, puisqu'il s'y fait enterrer [76]. Pour décrire la situation administrative du *pagus*, J.-P. Rey-Coquais reprend la définition d'une catégorie de cantons africains établie par H.-G. Pflaum dans son étude de la romanisation du territoire de Carthage : il reconnaît dans ce canton une subdivision territoriale de la colonie romaine qui aurait été juxtaposée à une cité pérégrine [77]. Habituellement, *pagi* et *vici* sont des éléments constitutifs de la cité romaine, même si, selon les régions de l'Empire et selon les époques considérées, le rapport entre le « bourg » (*vicus*) et le « canton » (*pagus*) qui l'entoure est variable [78]. Il n'y a aucune raison de considérer qu'il en irait autrement au Liban en l'absence d'argument décisif, en particulier sur le territoire des colonies romaines de Béryte et d'Héliopolis. L'analogie entre Niha et les *pagi* des provinces africaines est sûrement pertinente sur le plan socio-culturel, mais il est

douteux que ce type de communauté mixte soit doté d'institutions autonomes, d'autant qu'il n'y a généralement pas à supposer que le cas se présente dans les autres régions de l'Empire, y compris en Afrique [79]. Il est bien plus probable que le *pagus Augustus* et son *vicus* (ou ses *vici*) appartiennent au territoire colonial de Béryte, puis d'Héliopolis. Avec leurs villages et leurs sanctuaires, les bourgades qui occupent les petits vallons parallèles à celui de Niha, les avant-monts libanais, la Békaa et les premiers contreforts de l'Antiliban sont vraisemblablement dans la même situation.

38 Les inscriptions portant la marque de Rome dans la montagne libanaise sont encore trop peu nombreuses pour permettre de reconstituer la géographie administrative régionale dans le moindre détail. Pour autant, elles livrent des informations importantes sur la propriété du sol, l'exploitation de ses ressources naturelles et la diversité des communautés (cantons, villages, sanctuaires) qui occupent le Liban à l'issue du démembrement des principautés ituréennes et hérodiennes. En croisant les informations qu'elles fournissent avec le témoignage des inscriptions datées, il est possible d'affirmer qu'après la fin du Ier s. apr. J.-C., la réorganisation de la région s'opère sous le contrôle de Rome et qu'elle repose sur le principe de la distinction entre les territoires civiques et des zones au statut administratif incertain qui pourraient faire partie de domaines impériaux [80].

La part de l'empereur, la part des cités

39 La méthode ici mise en œuvre pour étudier la réorganisation des territoires libanais sous l'Empire romain n'a jamais été appliquée à l'ensemble de la documentation régionale. Elle n'est pas neuve pour autant : elle consiste à identifier les différents computs en usage à l'intérieur d'une région donnée avant de rapporter leur aire de diffusion à l'extension des territoires qui sont susceptibles de leur être associés ; la discussion repose principalement sur le témoignage des inscriptions datées, mais l'argument géographique ou historique peut parfois suppléer à une information déficiente [81]. En l'occurrence, l'étude des systèmes chronologiques est complétée par celle de l'importante série épigraphique latine portant la marque de Rome dans la montagne libanaise.

40 Rome n'ayant cherché à imposer ni son calendrier ni son système de datation consulaire aux provinciaux, l'usage des ères locales s'est longtemps maintenu dans l'Empire romain. À cet égard, il est révélateur que Justinien, tout en légiférant sur le principe d'une datation uniforme, tolère l'observance des computs traditionnels [82] :

> Que si, chez les habitants du diocèse d'Orient ou chez d'autres, on garde l'observance des ères des cités, nous n'y sommes pas hostiles. Mais que la fonction impériale ait la première place, suivie, comme l'a dit, du consul, de l'indiction, du mois et du jour où les actes sont faits et écrits, et qu'alors on ajoute, de telle ou telle façon, l'année de la cité. Car nous ne supprimons pas un seul des éléments préexistants, mais par adjonction (du nom) de l'empereur nous donnons à la chose une importance accrue.

41 Bien informé de l'attachement des habitants du diocèse d'Orient à leurs propres systèmes chronologiques, Justinien n'a pu ni même probablement voulu en abolir l'usage. L'étude des ères locales est ainsi susceptible de fournir des indications précieuses sur la géographie administrative des différentes régions du Proche-Orient, en particulier au Liban, où des séries épigraphiques attestent leur persistance jusqu'à l'époque islamique.

42 Les travaux classiques d'H. Seyrig sur les ères des villes syriennes montrent qu'à l'époque impériale, Arca, Orthosie (au moins à partir de 56-57 apr. J.-C.), Tripolis, Laodicée du Liban, Héliopolis et Damas emploient toutes l'ère des Séleucides, tandis que Tyr et Sidon ont chacune leur propre comput depuis la fin du IIe s. av. J.-C. [83]. Si les ères des villes dont les noms précèdent ne posent aucun problème d'identification et d'interprétation, tel n'est pas le cas de celles de Béryte. À la faveur du déclin des Séleucides, Béryte abandonne l'ère associée au nom de ces souverains et inaugure une ère municipale dont le début est fixé à l'automne 81 av. J.-C. [84]. L'usage du comput municipal bérytien est attesté jusqu'en 29-28 av. J.-C. par les monnaies de la cité. Devenue une colonie sous Auguste, Béryte se conforme ensuite normalement à l'usage romain et date ses actes officiels par la mention des consuls [85]. Cependant, les inscriptions commémorant la pose de mosaïques dans les églises d'Ain es-Samaké et de Khan Khaldé, au sud de la ville, prouvent que ses citoyens utilisent encore l'ère municipale de 81 av. J.-C. à l'époque protobyzantine [86]. H. Seyrig, à qui l'on doit d'avoir établi ce fait de manière définitive, en déduit justement que l'adoption du comput romain n'a pas fait disparaître le système de datation traditionnel de la cité : selon ses propres termes, « le comput grec n'en avait pas moins subsisté dans l'usage non officiel, et ce, d'une manière si vivace, qu'il redevint l'usage officiel à l'époque chrétienne [87]. » La date à laquelle Béryte serait officiellement revenue au comput municipal hellénistique n'est pas connue. Au début du règne de Septime Sévère, les représailles exercées à son encontre par le détachement d'Héliopolis pourraient constituer un événement de nature à susciter le retour à l'ère de 81 av. J.-C. Le fait que l'ère continue utilisée sur le territoire de Béryte entre la fondation de la colonie et l'avènement de Septime Sévère soit l'ère séleucide ne s'oppose pas à cette hypothèse. Si l'on rappelle qu'Héliopolis et le nord de la Békaa font alors partie du territoire de Béryte et que deux ères continues ne coexistent généralement pas sur un seul territoire civique, on peut supposer que les inscriptions datées de cette région indiquent l'usage commun du chef-lieu et de son territoire : à côté du comput romain, c'est donc l'ère séleucide et non l'ère municipale hellénistique de la ville qui subsisterait dans la colonie jusqu'en 193 apr. J.-C. [88]. Il faut toutefois reconnaître l'aspect conjectural de cette interprétation, car l'usage officiel du comput hellénistique de Béryte n'est pas attesté avant janvier 506 apr. J.-C. [89]. Il est également possible de supposer que le territoire de la colonie, constitué en deux étapes, est divisé en deux et que l'ère séleucide, déjà en usage chez les dynastes ituréens de Chalcis du Liban, continue de s'imposer dans la partie annexée vers 15 av. J.-C.

43 Quelle que soit la solution à retenir dans le cas de Béryte, il est évident que la plupart des ères utilisées au Liban à l'époque impériale sont un héritage hellénistique. Pour réorganiser les territoires régionaux, Rome ne se contente pas de s'accommoder des traditions locales dans les cités pérégrines : elle les cultive pour se les approprier dans les zones qu'elle contrôle plus étroitement. La grande variété des usages du comput séleucide depuis la fin de l'époque hellénistique en témoigne fidèlement : le comput séleucide est utilisé par les princes ituréens au moment où les cités phéniciennes adoptent des ères pompéiennes ; sous l'Empire, il finit par revenir en usage non seulement dans la plupart de ces villes, y compris sur le territoire colonial de Béryte, mais aussi dans les régions montagnardes dont les ressources seraient exploitées pour le compte de l'empereur.

44 Sous Auguste, trois cités pérégrines situées dans les régions autrefois dominées par les Ituréens rompent définitivement avec les usages hellénistiques. Tandis que l'ère de Panéas rappelle la fondation de la cité par le tétrarque Philippe [90], celles de Botrys et de Byblos se réfèrent au pouvoir impérial. L'ère commémorant la victoire d'Octave à Actium

est encore attestée à Botrys sous les Sévères, de manière exceptionnelle au Proche-Orient [91]. Il est probable que cette petite cité doive cet usage à sa plus proche voisine, Byblos. Dans son étude sur les ères de Byblos, H. Seyrig montre que la cité, après avoir utilisé successivement l'ère séleucide et une ère pompéienne au cours de l'époque hellénistique, opte au début de l'Empire pour un système de datation par année régnale des empereurs romains. Ce système, qui sera ici nommé *comput impérial*, est bien attesté par les monnaies de Byblos au Ier s. apr. J.-C., non seulement sous Auguste, mais aussi sous Tibère, sous Claude et peut-être encore sous Néron. Cependant, l'examen des poids datés de Byblos suggère qu'il coexiste avec un système continu plus commode, selon la distinction classique entre ère de courtoisie et ère usuelle [92]. Pour établir l'identification du comput continu à celui de l'ère d'Actium, on peut ajouter la remarque suivante aux observations d'H. Seyrig : si, comme il le suggère, la date d'un poids de l'an 190 doit être calculée en utilisant l'ère actienne et non une ère pompéienne, ce n'est pas seulement parce qu'on s'expliquerait mieux que la petite ville voisine de Botrys use également de cette ère, mais aussi parce qu'un autre poids de Byblos indique que la cité a abandonné toute référence à une ère pompéienne depuis Auguste [93]. Depuis le début de l'Empire, Byblos utilise donc l'ère d'Actium, mais ses citoyens rendent également hommage aux empereurs régnants en utilisant le comput impérial. La cité pérégrine se distingue ainsi de ses voisines (Botrys exceptée) en faisant constamment référence au pouvoir impérial pour dater ses actes officiels.

45 Par la diversité et la longévité des systèmes chronologiques qui y sont utilisés jusqu'à la fin de l'Antiquité, le Liban se prête à l'étude des frontières entre cités. Les difficultés apparaissent toutefois lorsque deux cités voisines emploient la même ère (l'ère séleucide pour Arca, Orthosie, Tripolis, Laodicée du Liban, Héliopolis et Damas, l'ère actienne pour Botrys et Byblos) ou des ères dont le point de départ est trop proche dans le temps pour que le critère des inscriptions datées soit systématiquement décisif (Tyr, Sidon, Béryte, Panéas). Elles sont encore accrues lorsque l'empereur est susceptible d'accaparer une partie des ressources naturelles à l'intérieur d'une région donnée, comme on est fondé à le supposer dans la montagne libanaise. Or, au Liban, la grande variété des usages du comput séleucide depuis la fin de l'époque hellénistique empêche de délimiter clairement des domaines impériaux d'après le seul critère des inscriptions datées. Dans les cas litigieux, les informations tirées de l'étude des bornages et des inscriptions datées doivent donc être confrontées aux données topographiques et historiques pour définir la place des villages et des sanctuaires dans la réorganisation qui s'opère sous le contrôle des autorités romaines.

46 Toutes les difficultés inhérentes à la reconstitution de la carte des territoires du Liban sous l'Empire se présentent dans l'étude des frontières sur le Mont Liban au nord de Béryte. Les ères qui sont attestées dans l'arrière-pays de six villes (du nord au sud, Arca, Orthosie, Tripolis, Botrys, Byblos et Béryte) appartiennent seulement à trois types : aux environs de Byblos, on utilise soit l'ère d'Actium sous Auguste (à Maad, **14**), soit le comput impérial de 110 à 211-212 apr. J.-C. (à Aabeidat, cf. **16***, Blat, **22***, Machnaqa, **23**, Fatqa, **28*** , cf. également à Qassouba, **21**), tandis que l'ère des Séleucides s'impose partout ailleurs. J.-P. Rey-Coquais, à qui l'on doit d'avoir mis ce fait en évidence dans son étude des systèmes chronologiques du Liban-Nord [94], considère que la zone où l'on utilise le comput impérial ne relèverait pas d'une cité, comme le suppose H. Seyrig, mais de l'empereur, qui aurait accaparé les anciens domaines des princes clients ituréens et hérodiens ; inversement, les zones où l'on emploie l'ère séleucide seraient passées sous

l'administration provinciale. Or, si l'on compare la carte des inscriptions datées à celle des inscriptions forestières, cette théorie semble peu probante pour l'arrière-pays de Byblos, puisque les hypothétiques domaines impériaux encercleraient la ville et engloberaient des sanctuaires invariablement situés en marge des zones délimitées par les inscriptions forestières [95]. En outre, l'argument sur lequel se fonde J.-P. Rey-Coquais est discutable, car l'apparent isolement chronologique des inscriptions de l'arrière-pays de Byblos pourrait simplement résulter de la rareté relative des documents épigraphiques du Ier s. apr. J.-C. dans tout le Proche-Orient et de l'absence de date sur les monnaies frappées par la cité aux siècles suivants. Enfin, comme les monnaies de Byblos montrent que le comput impérial est l'un des systèmes chronologiques officiels de la ville au Ier s. apr. J.-C., il est possible que les inscriptions datées reflètent la persistance de ce comput de courtoisie à Byblos au moins jusqu'au début du IIIe s. apr. J.-C., à côté du système plus commode de l'ère actienne. Par conséquent, on peut proposer d'attribuer à Byblos la région délimitée par les inscriptions datées selon le comput impérial.

47 Cette région correspondant à la mince plaine côtière et au bas pays de Byblos englobe la basse vallée du Nahr Ibrahim, dont le *De Dea Syria* assure qu'elle appartient au moins pour une part au territoire de la cité [96]. L'observation du relief permet peut-être d'en préciser les frontières : elle serait délimitée à l'ouest par la côte méditerranéenne, au nord par la vallée du Nahr Madfoun, à l'est et au sud par le Jabal Jaje, dont les massifs perméables (Jabal Jaje, plateaux de Laqlouq, Jabal Moussa, Kesrouane) suivent une direction nord-est/sud-ouest jusqu'à la baie de Jounié [97]. Au nord du Nahr Madfoun, aucun document épigraphique daté selon l'ère d'Actium ne permet d'apprécier l'étendue du territoire de Botrys. Cependant, l'usage de l'ère séleucide à Smar Jbeil et à Kfar Hay, sur les premières pentes du Mont Liban, à cinq kilomètres à peine de Botrys, indique que la ville ne domine vers l'est qu'un espace réduit au-delà de la petite plaine côtière triangulaire qu'elle occupe, tandis qu'au nord, son horizon est rapidement borné par le promontoire du Ras ech-Chekka.

48 S'il met en évidence l'extension limitée des territoires de Byblos et de Botrys vers la montagne libanaise, l'usage généralisé de l'ère séleucide autour de ces deux villes empêche de fixer les frontières des cités d'Arca, d'Orthosie, de Tripolis et de Béryte d'après le seul critère des inscriptions datées. Néanmoins, le maintien du comput séleucide dans les localités cernées d'inscriptions forestières laisse supposer que les territoires civiques sont ici entrecoupés de domaines impériaux [98]. Le cas le plus évident est probablement celui de la haute vallée du Nahr Ibrahim, où l'usage de l'ère des Séleucides s'oppose à celui du comput impérial en aval du seuil de Qartaba, dans la région que je propose d'attribuer au territoire de Byblos [99]. Ailleurs, il n'est pas possible d'être aussi précis sur la frontière orientale des cités, mais les territoires d'Arca, d'Orthosie et de Tripolis pourraient, tout comme les territoires de Byblos et de Botrys, se réduire à la plaine côtière et aux premières pentes de la montagne (Akkar, Koura) sans pour autant confiner aux sommets de la voûte libanaise. La même incertitude se retrouve plus au sud, entre Byblos et la route moderne de Beyrouth à Damas [100], puis à nouveau sur le versant oriental de la montagne, dans la partie supérieure des avant-monts libanais, où l'ère séleucide est utilisée à côté d'inscriptions forestières [101] : les territoires coloniaux de Béryte et d'Héliopolis n'englobent pas nécessairement les zones boisées en altitude.

49 La documentation disponible permet de prendre plus sûrement la mesure des territoires de Béryte et d'Héliopolis dans la Békaa. D'après Strabon, Béryte doit au gendre d'Auguste, Marcus Vipsanius Agrippa, d'avoir reçu toute la Békaa jusqu'aux sources de l'Oronte [102].

Dès la phase d'installation des colons romains dans la plaine, Béryte confine ainsi à Émèse et à Laodicée du Liban vers Hermel, où se trouvent les sources les plus abondantes. Dans les autres directions, les limites de son territoire se déduisent d'un faisceau de critères géographiques et épigraphiques. Au sud, le cours supérieur du Litani s'épanche en un lac dont la présence limite naturellement l'occupation humaine de la plaine vers le sud-ouest [103]. À l'est et au sud-est, les massifs de l'Antiliban et du Jabal Chir Mansour, qui se dressent entre la Békaa, le Qalamoun et la haute vallée du Nahr Barada, marquent la frontière entre Béryte, la Damascène et l'Abilène. Enfin, la répartition des textes inscrits en latin, la langue officielle de la colonie, et la diffusion des inscriptions datées selon les ères séleucide et sidonienne confirment que le territoire colonial confine dans la Békaa méridionale à celui de Sidon au sud de Majdel Aanjar, le site de Chalcis du Liban [104]. Jusqu'au détachement d'Héliopolis, survenu en 193 apr. J.-C., la colonie romaine s'étend donc sur un territoire sans commune mesure avec celui des cités du Liban-Nord. Ensuite, il est probable que la partie la plus riche de ce territoire, celle qui est située dans la Békaa, revienne entièrement à Héliopolis par la faveur de Septime Sévère.

50 La délimitation de la Damascène est elle aussi compliquée par la question du sort réservé aux anciens domaines ituréens et hérodiens sous l'Empire. Sur l'Hermon, le district de Hiné semble avoir appartenu sous Auguste et Tibère à l'Ituréen Zénodore de Chalcis, puis à Philippe, le prince hérodien fondateur de Césarée-Panéas [105]. Néanmoins, plusieurs indices tendent à montrer que le territoire de Damas englobe tout le versant oriental de la montagne depuis la mort de Philippe en 34 apr. J.-C. : d'une part, le fait que, sous Tibère (14-37), les Damascènes aient pu se quereller avec les Sidoniens à propos de questions frontalières implique qu'au moins une partie de l'Hermon oriental a été attribuée à Damas entre 34 et 37 apr. J.-C. [106] ; d'autre part, la diffusion de l'ère séleucide de Burqush à Arné assure que, du IIe au IVe s. apr. J.-C., la région ne relève pas de Césarée-Panéas, la plus proche voisine de Damas vers le sud-ouest, dont le territoire civique recouvre une partie des anciennes possessions de Philippe sur l'Hermon méridional et le Jawlan [107]. Vers le nord, où les Hérodiens conservent leurs domaines plus longtemps que sur l'Hermon, l'établissement des frontières de Damas est d'autant plus conjectural que l'usage généralisé de l'ère séleucide jusqu'à l'Émésène dévalue le critère des inscriptions datées. Il est donc difficile de décider si l'Abilène, correspondant à la haute vallée du Nahr Barada, échappe ou non à Damas entre la mort d'Agrippa II, à la fin du Ier s. apr. J.-C., et l'élévation d'Abila de Lysanias au rang d'une cité, survenue au plus tard avant le milieu du Ve s. apr. J.-C. Ailleurs, sur les plateaux du Qalamoun, l'empereur est parfois susceptible d'accaparer personnellement d'autres secteurs. Les inscriptions de Yabroud et de Halboun datées sous Agrippa II prouvent l'appartenance de ces localités aux domaines du dernier roi hérodien, tandis que les notices de Georges de Chypre laissent supposer l'existence de domaines impériaux à Maaloula et à Yabroud [108]. Cependant, ces districts ne sont pas mentionnés avant la fin du VIe s. apr. J.-C. et, dans le cas de Yabroud, leur assimilation à des domaines impériaux est rendue peu probable par l'élévation de cette bourgade au rang d'une cité où un évêque suffragant de Damas siège au moins depuis 451 apr. J.-C. [109]. Même si l'on manque encore d'argument positif pour trancher la question, il est probable que le Qalamoun, à l'image de l'Hermon oriental, relève de Damas depuis la fin du Ier s. apr. J.-C.

51 Au sud de Béryte commence le vaste territoire de Sidon. Vers l'est, l'usage de l'ère municipale de la cité est attesté jusqu'au nord de l'Hermon, de 60 à 418 apr. J.-C. [110]. Au-delà commencent l'Abilène et la Damascène, où les inscriptions sont datées d'après l'ère

séleucide [111]. Cette délimitation remonte au règlement de la querelle frontalière entre Sidon et Damas sous Tibère. Vers le nord, sur la côte, le territoire de Sidon confine à celui de Béryte entre l'embouchure du Nahr ed-Damour et Khan Khaldé [112]. Il englobe aussi la plaine côtière, le Chouf, le versant maritime du Jabal Barouk et du Jabal Niha, ainsi que la Békaa méridionale et le versant occidental de l'Hermon, où toutes les inscriptions datées le sont selon l'ère sidonienne [113]. Vers le sud, la vallée du Nahr Zahrani marque certainement la frontière entre Sidon et Tyr : sur la côte, au sud du fleuve, le village de Sarepta (Sarafand) appartient aux Tyriens, comme le note J.-P. Rey-Coquais en se référant au roman d'Achille Tatius [114] ; en amont du fleuve, la date de la dédicace chrétienne de Nabatiyé doit sans doute être calculée selon l'ère municipale de Tyr et non selon celle de Sidon [115].

52 À l'époque romaine, Tyr dispose elle aussi d'un territoire très étendu, puisqu'il couvre le versant maritime du Liban méridional, au-delà du Nahr Zahrani [116]. D'après Flavius Josèphe, le Carmel lui appartient au Ier s. apr. J.-C. [117]. Vers le sud, des inscriptions tardives indiquent que la frontière entre la cité phénicienne et sa voisine la plus proche, Ptolémaïs, s'établit sous l'Empire sur le cours du Nahr Gaaton, au sud de Nahariya. De manière exceptionnelle, les sources littéraires et les monuments datés attestent l'ancienneté de la domination de Tyr sur son arrière-pays montagneux : dans la seconde moitié du IIe s. av. J.-C., la frontière orientale de la cité atteint le lac Houlé. À l'époque impériale, après qu'Auguste a éliminé l'Ituréen Zénodore de la région, la fondation de Césarée-Panéas empêche cependant toute expansion du territoire tyrien vers l'est [118].

53 Césarée-Panéas, la ville la plus proche de Tyr vers l'est, est aussi voisine de Sidon, de Damas, d'Hippos et des territoires hauranais. D'après les inscriptions datées du sud de la Békaa et de l'Hermon, la frontière septentrionale de Panéas passe au sud d'Ain Aata et de Bab Maréa, localités sidoniennes, et d'Arné, village damascène [119]. Vers le sud, Césarée-Panéas englobe tout le Jawlan septentrional jusqu'à Ashshe [120]. Vers l'est, son territoire confine à la Batanée antique, qui correspond à la plaine située entre le plateau du Jawlan à l'ouest et celui de Léja à l'est [121]. Cette région est administrée par les Hérodiens avant d'être annexée à la province de Syrie au IIe s. apr. J.-C., puis à l'Arabie sous les Sévères. Ses inscriptions sont normalement datées par les années régnales des Hérodiens, puis par celles des empereurs et enfin d'après le calendrier provincial de l'Arabie [122]. L'examen des inscriptions datées que l'on trouve de part et d'autre du Ouadi el-Rouqqad tend à confirmer que la vallée encaissée de ce cours d'eau la sépare du territoire de Panéas.

54 Sur la carte des territoires du Liban sous l'Empire romain (**fig. 17**), la nouveauté majeure consiste donc en l'apparition d'une, puis deux colonies très étendues dans la Békaa. Ailleurs, à l'image de Tyr depuis l'époque hellénistique, Sidon, Damas et Panéas s'étendent elles aussi loin dans leur arrière-pays, mais les autres cités ne pourraient dominer qu'une région limitée aux plaines et aux premières pentes de la montagne, parce que des communautés pourraient leur échapper et que l'empereur, succédant aux princes clients, accapare peut-être des domaines en altitude, en particulier sur les versants boisés du Mont Liban. Les régions au statut administratif incertain sont généralement situées sur les hauteurs, en position d'abri, notamment dans les avant-monts libanais ou encore dans la haute vallée du Nahr Ibrahim et l'Abilène, toutes deux protégées par des anticlinaux (celui du Jabal Jaje, celui du couple formé par le Jabal Chir Mansour et le Jabal anonyme qui le prolonge au sud) qui barrent respectivement l'ensellement des hauts plateaux d'Afqa-Aaqoura et la trouée du Barada. En épousant ainsi les structures de la

géographie régionale pour assurer le maintien de l'ordre, la nouvelle organisation des territoires libanais paraît conforter les relectures du paysage sacré.

Fig. 17. Les territoires du Liban sous l'Empire romain.

Carte J. Aliquot 2009.

Le partage des eaux

55 La réorganisation des territoires libanais sous le contrôle de Rome accompagne la diffusion de traditions où la sauvagerie du paysage sacré et de ses occupants est revue et corrigée, voire mise à profit par les citadins de la région. À Arca sous les Sévères, la barbarie des anciens habitants ituréens de la ville est ainsi valorisée au point que les citoyens célèbrent leur origine en faisant frapper des monnaies portant la légende latine *Caesarea Ituraeorum*. Les récits qui expriment le mieux ce renversement sont le fruit de l'hellénisme et des relectures grecques de la mythologie ancienne du Proche-Orient. La plupart font intervenir les fleuves originaires du Liban [123]. De manière classique, ils brodent autour de deux thèmes chers aux Anciens, celui de la quête des sources du fleuve et celui de l'histoire du dieu ou du héros associé au fleuve. L'adaptation des lieux communs de la mythologie fluviale à la topographie régionale sert des intérêts divers. Lorsqu'elle dépasse les cadres géographiques et administratifs du Liban, elle est le moyen qu'ont les citadins de promouvoir leur appartenance au monde hellénisé. Inversement, lorsqu'elle démarque étroitement ces cadres, elle leur permet de rappeler leurs droits sur une portion de territoire. Cette relecture du paysage sacré ne laisse plus subsister la sauvagerie qu'aux confins des territoires civiques.

Les eaux de la cité : Byblos et l’Adonis

56 L’Adonis (actuel Nahr Ibrahim) jaillit dans des régions montagneuses qui ont appartenu aux Ituréens à l’époque hellénistique et qui sont au cœur des forêts exploitées au profit de l’empereur à l’époque romaine. En aval, cependant, le fleuve irrigue le territoire civique de Byblos. Les traditions qui s’attachent au cours d’eau relèvent tantôt de la légende de fondation, tantôt de la glose expliquant le culte d’un dieu, dans le cas d’Ouranos, ou d’un héros particulièrement vénéré sur place, dans le cas d’Adonis. Telle qu’elle est rapportée dans l’*Histoire phénicienne* de Philon de Byblos, la légende d’Ouranos combine ces deux types de récits pour fixer la ligne d’horizon imaginaire de Byblos aux confins du paysage urbanisé. La légende locale d’Adonis, probablement formulée en grec dès l’époque hellénistique, paraît impliquer que le pays mythique de Byblos possède toujours la même extension sous l’Empire, laissant à l’écart la haute vallée du fleuve.

57 Dans l’*Histoire phénicienne*, Philon de Byblos accorde une place centrale au mythe des Ouranides, dont l’argument se résume à la victoire de Cronos sur son père Ouranos. Résidant aux environs de Byblos, Ouranos est issu de mortels qui, bien qu’ils soient sédentarisés dans des villages depuis plusieurs générations et même récemment alphabétisés, n’en sont pas moins exposés aux attaques des chasseurs : Hypsistos, le père d’Ouranos, a péri lors d’une rencontre avec des bêtes sauvages. Le bel Ouranos est lui-même un être violent qui attise le courroux de son épouse Gè en multipliant les aventures extra-conjugales et en faisant disparaître ses enfants. Il revient à son fils Élos-Cronos, miraculeusement rescapé de la fureur paternelle, non seulement de lui succéder, mais aussi de fonder un ordre nouveau en entourant sa propre demeure d’un rempart, créant ainsi la première cité, Byblos de Phénicie. Le fondateur de Byblos doit ensuite combattre son père pour asseoir définitivement son pouvoir, quitte à employer la ruse en l’attirant à l’écart de la ville [124] :

> La trente-deuxième année de son pouvoir souverain et de son règne, Élos, c’est-à-dire Cronos, ayant tendu un piège à Ouranos son père dans un endroit situé à l’intérieur des terres et l’ayant réduit en sa puissance, l’ampute des parties, tout près des sources et des fleuves. À cet endroit, Ouranos fut divinisé et il rendit l’esprit ; le sang de ses parties s’égoutta dans les sources et l’onde des fleuves, et jusqu’à nos jours on en indique l’endroit.

58 On a remarqué depuis longtemps que cet épisode transpose dans l’arrière-pays de Byblos la légende de la castration d’Ouranos rapportée par Hésiode, que Philon de Byblos accuse d’avoir pillé la mythologie phénicienne pour forger sa *Théogonie* [125]. Quels que soient les parallèles entre la légende phénicienne des Ouranides et les autres récits fabuleux de la littérature ancienne, c’est la fonction politique du récit, plus que son utilité dans la polémique de Philon de Byblos contre les mythographes grecs, qui paraît importante si l’on considère l’*Histoire phénicienne* dans son ensemble. En désignant les héros de sa ville natale comme les pionniers de la longue marche des Phéniciens vers la civilisation, Philon exploite pleinement la veine patriotique d’un cycle qui a toutes les apparences d’une légende de fondation : l’histoire des Ouranides n’est probablement que la version développée d’une tradition élaborée sur place à l’époque hellénistique, car les monnaies de Byblos représentent, du règne d’Antiochos IV au principat d’Auguste, un dieu ailé dont l’aspect correspond au portrait de Cronos dans l’*Histoire phénicienne* [126]. Dans l’histoire de l’humanité selon Philon, les générations d’Ouranos et de Cronos sont à la charnière des âges agreste et urbain : tandis que la génération de Cronos a déjà un pied dans la cité,

celle de son père se trouve encore en marge du nouveau monde, justifiant la relégation de cet être néfaste près des sources.

59 Un second cycle mythologique concerne le fleuve de Byblos, celui d'Aphrodite et d'Adonis. Jean Lydus, qui réunit de nombreuses traditions légendaires anciennes dans son traité *Sur les mois*, au VI[e] s. apr. J.-C., explique pourquoi un cours d'eau porte chez les Phéniciens le nom du héros grec. Il s'agit sans doute du Nahr Ibrahim [127] :

> Deux fleuves nés du Liban (il y a là une montagne ainsi dénommée d'après son inclinaison à l'ouest) se jettent dans la mer, dont l'un, large et très limpide, s'appelle *Adonis*, et l'autre, plus petit et très terreux, s'appelle l'*Arès*. L'Arès, en se jetant dans l'Adonis, ne conserve pas son nom propre jusqu'à la mer. Donc, comme l'Adonis est complètement mêlé à la mer, il semble plus apprécié d'Aphrodite, c'est-à-dire de la mer.

60 En dépit de son caractère tardif, le passage de Jean Lydus contient vraisemblablement une tradition adaptée à Byblos dès l'époque hellénistique. C'est au cours de cette période, en effet, que les poètes grecs en viennent à présenter Adonis comme une victime de la jalousie d'Arès, autre amant d'Aphrodite.

61 Dans la ville de Byblos, le mythe d'Adonis est explicitement lié à la célébration de grandes festivités civiques, les Adonies. D'après le *De Dea Syria*, l'établissement du calendrier religieux de la ville dépend de l'observation d'un phénomène naturel sur le cours du fleuve [128] :

> Il y a un autre objet d'étonnement sur le territoire de Byblos. Un fleuve issu de la montagne du Liban se jette dans la mer ; on lui donne le nom d'Adonis. Chaque année le fleuve s'ensanglante et, perdant sa propre coloration, se déverse dans la mer qu'il rougit sur une vaste étendue, donnant ainsi aux citoyens de Byblos le signal des cérémonies du deuil. On raconte que, ces jours-là, Adonis est blessé sur le Liban et que le sang qui atteint l'eau altère le fleuve et donne son nom à son cours. C'est ce que disent la plupart, mais un citoyen de Byblos qui m'a semblé dire la vérité m'a présenté une autre explication du phénomène. Voici ce qu'il a dit : « le fleuve *Adonis*, étranger, traverse le Liban, et le Liban a un sol jaunâtre. Les vents violents qui se lèvent ces jours-là transportent vers le fleuve la terre chargée à l'extrême de couleur vermillon, et cette même terre le rend rouge sang. Ce n'est donc pas le sang qui est la cause du phénomène, comme ils le disent, mais le terrain. » Voici les choses que m'a exposées le citoyen de Byblos mais, même s'il les a exprimées de manière véridique, il me semble toutefois que le concours du vent est tout à fait divin.

62 La version que préfère l'auteur du *De Dea Syria* est peut-être discutée localement, mais tous à Byblos s'accordent à reconnaître que le phénomène naturel donnant le départ des Adonies se produit sur le cours du fleuve, et plus précisément dans la section appartenant en propre à la cité. La coextensivité du paysage mythique et du territoire civique se justifie de la manière suivante : si les citoyens de Byblos pleurent périodiquement Adonis « à travers tout le pays » (ἀνὰ τὴν χώρηνν), c'est parce que les mésaventures du héros se sont produites « sur leur territoire » (ἐν τῇ χώρῃ τῇ σφετέρῃ) [129].

63 L'endroit où Adonis est mortellement blessé n'est pas localisé précisément dans le *De Dea Syria*. L'auteur du traité n'établit d'ailleurs aucun rapport entre les Adonies et le célèbre sanctuaire d'Aphrodite à Afqa (**25**), à la source du fleuve, dans la haute vallée du Nahr Ibrahim. Sans le nommer explicitement, il fait uniquement état de la situation de ce lieu de culte dans la montagne, à un jour de marche de la ville, et de sa fondation par le roi légendaire Cinyras, garant de son ancienneté [130] :

> Je suis aussi monté vers le Liban depuis Byblos, à une journée de marche, après avoir appris qu'il se trouvait là un ancien sanctuaire d'Aphrodite, que Cinyras avait fondé : j'ai vu le sanctuaire et il était ancien.

64 De même qu'il se trouve aux confins du territoire de Byblos, comme toute la haute vallée du Nahr Ibrahim, le sanctuaire d'Afqa est relégué au-delà de l'horizon mythique de la cité. Il n'est peut-être pas nécessaire d'y chercher le tombeau d'Adonis, quoi qu'on ait pu supposer à ce propos en alléguant le texte syriaque tardif du Pseudo-Méliton [131], car d'autres témoignages indiquent que ce monument se trouve à Byblos même [132]. L'existence de deux traditions concurrentes traduit bien l'ambiguïté de la situation d'Afqa, dont le sanctuaire, bien qu'il ne fasse pas forcément partie du territoire de la cité, peut être visité sous l'Empire par les citoyens de Byblos et les fidèles de passage dans la région.

65 L'un des objectifs des fidèles qui se rendent à Afqa peut être la participation au rite hydromantique régulièrement célébré près de la source. Zosime, juriste et historien païen du VI^e s. apr. J.-C., décrit ce rituel [133] :

> À mi-chemin entre Héliopolis et Byblos, il y a un endroit nommé Aphaca où se trouve un sanctuaire de l'Aphrodite d'Aphaca ; près du temple, il y a un lac qui ressemble à un bassin artificiel ; or, vers le temple et dans les environs, un feu ressemblant à une torche ou à une boule apparaît en l'air quand se tiennent, à intervalles fixes, des rassemblements à cet endroit ; il est apparu même jusqu'à nos jours. Ceux qui se rassemblaient déposaient dans le lac, en l'honneur de la déesse, des offrandes en or et en argent, ainsi que des tissus en lin, en byssus et en d'autres matières précieuses ; si les dons paraissaient agréables, les tissus tombaient aussi au fond de l'eau comme les objets pesants, si au contraire ils étaient refusés et méprisés, on pouvait voir flotter sur l'eau les tissus eux-mêmes et aussi les objets en or, en argent et en d'autres matières qui naturellement ne flottent pas sur l'eau, mais coulent.

66 De façon apparemment contradictoire, Zosime indique que la boule de feu apparaîtrait encore à Aphaca de son temps tout en évoquant le rassemblement des fidèles à l'imparfait. Au VI^e s. apr. J.-C., l'oracle devait s'être tu depuis longtemps. Le passage reste toutefois intéressant pour la description du rite hydromantique pratiqué à l'époque romaine à la source de l'Adonis. Selon Zosime, l'oracle d'Aphaca, consulté par les Palmyréniens au moment de la fête, leur aurait d'abord donné raison en 271 apr. J.-C., puis il aurait annoncé leur chute l'année suivante. On peut se demander si l'auteur, abusé par l'homonymie de deux localités du Proche-Orient, ne confond pas le site cultuel de la haute vallée du Nahr Ibrahim et celui de la source Efca à Palmyre. Néanmoins, des rites semblables à celui qu'il décrit pour Aphaca du Liban sont bien attestés dans la région, au sanctuaire de la source d'Ain el-Jouj, tout près de Baalbek (**54 G**), et au Panion de Césarée-Panéas (**119**), et ils sont aussi très courants dans tout le monde romain [134]. Zosime reste donc probablement fiable sur ce point.

Les eaux sauvages : l'Oronte et le Litas

67 L'Oronte (Nahr el-Aassi) et le Litas (Nahr el-Litani) divergent tous deux de part et d'autre du seuil de Baalbek, dans la Békaa. Les deux fleuves présentent des analogies géographiques dont les poètes et les mythographes se sont inspirés dans l'Antiquité. Leurs légendes les plus anciennes paraissent se rapporter à un mythe commun où le dieu Baal combat un dragon. À partir de l'époque hellénistique, cependant, l'urbanisation inégale du bassin des deux fleuves se traduit par l'hellénisation de ces récits et par leur

adaptation à la nouvelle carte politique du Proche-Orient : tandis que la Békaa reste le domaine du grand dieu de Baalbek, les monstres auxquels l'Oronte et le Litas sont traditionnellement assimilés sont relégués aux confins de la plaine centrale du Liban.

68 Au nord de la Békaa, le cours supérieur de l'Oronte irrigue une région peu avenante à la charnière de plusieurs territoires. Polybe observe qu'Antiochos III, parti d'Apamée, doit traverser un désert (ἔρημος) après Laodicée du Liban, avant d'entrer dans la plaine [135]. Au IIe s. av. J.-C., les Ituréens occupent toute la Békaa : avec beaucoup de vraisemblance, on attribue à l'un de leurs dynastes le monument funéraire, orné d'armes, de scènes de chasse et de combats entre des animaux sauvages, qui se dresse sur une éminence dominant le cours du fleuve aux environs de Hermel [136]. Après l'éviction des princes clients, les sources de l'Oronte marquent la frontière de Béryte, puis d'Héliopolis, avec Laodicée du Liban et Émèse, sans que l'on puisse les attribuer avec certitude à l'une ou l'autre de ces cités [137]. À l'autre extrémité de la plaine, la situation du Litas correspond à celle de l'Oronte : après que les princes clients ont été évincés de la région où les Ituréens avaient fondé Chalcis du Liban, le fleuve s'écoule aux marges des territoires civiques d'Héliopolis et de Sidon.

69 Les traditions sur la localisation de leurs sources renforcent encore l'impression que l'Oronte et le Litas ne profitent à aucune ville dans leur cours supérieur. Depuis l'Antiquité, l'opinion commune place la naissance des deux fleuves à l'endroit où ils reçoivent l'apport de la source ou du groupe de sources les plus abondantes de leur cours et non à la source la plus éloignée de leur embouchure, comme le font les géographes modernes (cette remarque vaut également pour le Jourdain et le Barada). Ainsi, les sources de l'Oronte ne sont généralement identifiées ni à celles qui jaillissent sur le versant oriental du Mont Liban (Yammouné), ni à celles qui jalonnent la bordure occidentale de l'Antiliban (dont les plus importantes sont, du nord au sud, celles de Ras-Baalbek, Fiké, el-Ain, Laboué, Younine, Nahlé et Baalbek), mais à celles qui se trouvent plus au nord vers Hermel, au contact du Mont Liban et de la Békaa (Ain Zerqa, Hermel, Chaouaghir) [138]. L'apport des sources de Hermel est si important et régulier qu'« elles marquent pratiquement le véritable commencement de l'Oronte », selon le géographe É. de Vaumas [139]. À partir de là, le profil du fleuve se présente jusqu'à son embouchure comme une succession de paliers à faible pente raccordés par des gorges.

70 La tradition géographique ancienne situe également la naissance du Litas à la source la plus abondante de son parcours, celle d'Aanjar, et non à l'extrémité de son bassin, limité au nord par le seuil de Baalbek [140]. Sur ce point, le chroniqueur byzantin Théophane le Confesseur fournit un témoignage décisif en mentionnant le fleuve sous son nom grec dans un passage relatif au combat livré en 744 apr. J.-C. par Marwan II, le dernier calife ommeyade, « vers la région de Damas et de l'Antiliban, dans la plaine dite de Garis » [141] : en l'occurrence, le toponyme *Garis* correspond au nom de la place forte hellénistique de *Gerrha*, connue de Polybe, et à celui de la montagne que les géographes arabes nomment *el-Jarr* et au pied de laquelle jaillit la source d'Ain el-Jarr (aujourd'hui *Aanjar*) [142]. La tradition fixe ainsi la source du Litas au cœur d'une zone où les principaux affluents permanents du fleuve confluent avant de se déverser dans le lac qui couvre entièrement la Békaa méridionale dans l'Antiquité. Au-delà de cette section où son profil est quasiment horizontal, le fleuve s'enfonce dans des gorges dont il ne sort que pour se jeter à la mer, au nord de Tyr, sous le nom de *Nahr el-Qasmiyé*.

71 Bien qu'ils y trouvent tous deux leur origine, l'Oronte et le Litas apparaissent donc à bien des égards comme des fleuves étrangers à la dépression médiane du Liban. Les

mythographes et les poètes semblent avoir cherché à rendre compte de cette situation géographique particulière en puisant aux sources d'un mythe commun, celui de Baal et du dragon. Aux yeux des Anciens, le régime contrasté de l'Oronte, ses disparitions soudaines et ses réapparitions fracassantes justifient son assimilation à des dieux ou des personnages dont les noms évoquent autant le fonds cultuel ancien du Proche-Orient (Baal, Bélos) que l'apport plus récent de l'hellénisme (Orontès, Dracon, Typhon, Ophitès) [143]. On y reconnaît les deux protagonistes d'un mythe opposant le dieu Baal à un dragon comparable au Lotan des textes ougaritiques et au Léviathan de l'Ancien Testament [144].

72 L'étroite correspondance entre la mythologie de l'Oronte et les paysages de la Syrie du Nord a été soulignée à de nombreuses reprises. En revanche, on n'a peut-être pas prêté suffisamment d'attention au fait que l'Oronte supérieur répond lui aussi au signalement traditionnel du fleuve sur le cours duquel Baal combat le dragon : le nom sémitique ancien de Baalbek, quelle que soit son étymologie, renvoie certainement à la vénération de Baal ; en aval, entre l'endroit où il reçoit l'apport des sources de Hermel et celui où il divague dans des marais jusqu'au lac d'Émèse, l'Oronte s'étrangle dans des gorges dont le tracé sinueux évoque déjà l'aspect de l'ennemi monstrueux du grand dieu [145]. Il n'est pas surprenant de retrouver Baal et le dragon dans la Békaa, car le thème du combat contre l'anguipède fait partie des traditions les mieux attestées en Phénicie, de Persée (Joppé, Ptolémaïs) à saint Georges (Béryte) [146].

73 À l'autre extrémité de la Békaa, le Litas pourrait être un autre dragon du Proche-Orient. Selon F.-M. Abel, Λιτᾶς est la transcription grecque de *litanu* (*ltn*), le nom sémitique du Lotan ougaritain [147]. Cette conjecture me paraît corroborée par la présence traditionnelle de Baal au sommet des montagnes qui enserrent le fleuve dans la partie méridionale de la plaine. Le Litas et l'Oronte partagent donc probablement la même mythologie fantastique. Cependant, l'Oronte a été baptisé Ἄξιος, « précieux, de grande valeur », à l'époque hellénistique, alors que le Litas conserve une réputation de médiocrité jusqu'à la fin de l'Antiquité : s'il recouvre un hydronyme sémitique, le nom grec de ce dernier évoque aussi l'adjectif λιτός, « vil, de peu de valeur ». La glose par laquelle Théophane l'explique (παρὰ τῷ ποταμῷ Λιτᾷ, τουτ᾽ ἔστι κακῷ) confirme par ailleurs que le fleuve ainsi dénommé ne suscite que mépris et dédain chez les Grecs et les Syriens hellénisés. C'est donc à bon droit que F.-M. Abel, à qui l'on doit d'avoir mis en évidence l'opposition proverbiale de l'Oronte et du Litas, souligne les effets contraires de l'hellénisation sur la toponymie fluviale : pour les habitants des villes de la Syrie du Nord, « Ἄξιος exprimait l'excellence d'un fleuve long, abondant, entretenant la fertilité des campagnes et l'agrément des cités, d'un fleuve dont Libanius en son temps vantera les mérites. Λιτᾶς, au contraire, leur paraissait convenir à un cours d'eau qui n'arrosait aucune grande ville, formait des marécages dans la plaine avant se s'enfoncer dans une gorge rocheuse où il n'était plus d'aucune utilité [148]. »

74 À l'époque hellénistique, l'urbanisation de la région située entre le lac d'Émèse et le débouché du fleuve sur la mer, souvent réalisée au prix d'importants travaux d'aménagement hydraulique, s'accompagne de la production de nouveaux mythes. Mises à profit par les cités grecques d'Antioche, d'Apamée et de Séleucie, les légendes associées au cours de l'Oronte empruntent autant au fonds légendaire proche-oriental qu'à la mythologie gréco-macédonienne. Sur le cours inférieur du fleuve, l'hellénisation du nom sémitique ancien de l'Oronte (*Arantu* selon les *Annales* assyriennes du IXe s. av. J.-C.) permet aux citadins de la région de se référer à l'histoire du héros éponyme Orontès [149]. En outre, les monnaies frappées à Apamée sous Antiochos IV attestent que les citoyens de

cette ville donnent au fleuve le nom Ἄξιος, tant pour souligner l'excellence du terroir qu'ils avaient réussi à préserver des inondations dans la plaine du Ghab que pour asseoir l'idée d'une parenté entre leur cité et la prestigieuse Pella de Macédoine, elle aussi sise sur le cours d'un Axios (l'actuel Vardar) [150].

75 L'hellénisation du mythe de Baal et du dragon remonte elle aussi probablement au temps où les Séleucides ont décidé de fonder quelques-unes des villes les plus importantes de leur royaume dans le bassin de l'Oronte. Les deux protagonistes de la fable sont alors respectivement assimilés à Zeus et à Typhon, dont Apollodore décrit l'affrontement sur le Casius, le sommet dominant l'embouchure du fleuve, au nord de Séleucie de Piérie : contrairement aux autres dieux, prudemment réfugiés en Égypte, Zeus fait face au monstrueux Typhon, qu'il foudroie et qu'il frappe de sa *harpè* d'acier ; alors que les deux concurrents s'empoignent sur le Casius, Typhon prend l'avantage, arrache son arme à Zeus et lui coupe les nerfs des bras et des jambes, puis il l'emporte en Cilicie, où il l'enferme dans son antre, près de Corycos, au pays des Arimes ; grâce à l'intervention d'Hermès et de Pan, Zeus recouvre ses nerfs et triomphe de Typhon au terme d'une poursuite qui s'achève en Sicile sur l'Etna [151]. La localisation du combat de Zeus et Typhon sur le Casius confirme ainsi l'appartenance des paysages de l'Oronte à la géographie mythique du monde grec.

76 Dans le bassin du fleuve, la fondation de cités semble s'accompagner de la redéfinition du domaine attribué aux deux protagonistes du mythe. D'une part, Typhon subsiste là où le cours de l'Oronte n'est pas aménagé, en particulier au nord de la plaine qui le voit naître, comme l'indique explicitement Strabon [152] :

> Le fleuve Oronte coule près de la ville [d'Antioche] ; ayant ses origines en Coelé-Syrie [*i.e.* la Békaa, chez Strabon], celui-ci se perd sous la terre, puis son cours jaillit à nouveau et, se portant vers Antioche à travers le territoire d'Apamée, il se précipite vers la mer près de Séleucie après avoir approché la ville. Il a pris le nom de l'homme qui a jeté un pont sur lui, Orontès, mais auparavant il s'appelait *Typhon*. C'est ici quelque part que la fable place les événements relatifs au foudroiement de Typhon et des Arimes, dont nous avons déjà parlé précédemment : on dit que, frappé par la foudre, celui-ci s'enfuit à la recherche d'un trou (il s'agissait d'un serpent), entailla le sol par ses reptations et creusa le lit du fleuve, faisant ainsi jaillir à la surface de la terre la source qui s'y enfonçait. De là vient le nom qui fut donné au fleuve.

77 Typhon apparaît ici dans son rôle habituel de préposé à la garde des sources. D'autre part, le domaine privilégié du grand dieu que l'on retrouve sous les noms de *Baal*, *Bélos*, *Zeus* et *Jupiter* correspond aux régions où les eaux du fleuve sont maîtrisées, comme en témoignent les noms (*Baalbek*, *Séleucobélos*), les cultes (Jupiter héliopolitain à Baalbek, Zeus Bélos à Apamée, Zeus à Antioche, Zeus du Casius à Séleucie) et les légendes des villes qui y prospèrent. En d'autres termes, à la suite de l'émergence des cités, le mythe de Baal et du dragon s'hellénise et se politise jusqu'à servir de commentaire aux paysages du bassin de l'Oronte en fonction de l'utilité du fleuve.

Aux sources de l'Arcadie syrienne

78 Le mythe du combat de Baal et du dragon paraît non seulement commun à l'Oronte et au Litani, mais aussi au Jourdain. La tradition rabbinique décrit les apparitions et les disparitions successives de ce cours d'eau depuis la grotte de Panéas jusqu'à la bouche du Léviathan [153]. La mythologie hellénisée du fleuve, quant à elle, sollicite moins le concours

de Zeus et de Typhon qu'elle ne recoupe les traditions arcadiennes. On verra que l'assimilation du Jourdain à l'Alphée place Panéas et ses cultes aux sources d'une Arcadie syrienne dont l'extension dépasse largement le cadre du Liban.

79 Les observations des Anciens sur l'origine et le cours du Jourdain ont certainement favorisé son assimilation à l'Alphée arcadien. Au IIe s. apr. J.-C., Pausanias rapproche explicitement l'Alphée du Jourdain en remarquant, après d'autres, que ces fleuves plongent tous deux sous la terre avant de refaire surface plus loin pour disparaître à nouveau [154] :

> Au pays des Hébreux je sais, pour ma part, qu'un fleuve, le Jourdain, traverse le lac nommé *Tibériade* ; il se dirige alors vers un second lac que l'on appelle la *Mer Morte*, y entre et se perd sous le lac... Il se produit la même chose pour l'Alphée.

80 Le témoignage de Pausanias suggère que le Jourdain irrigue un paysage interprété comme une Arcadie [155]. L'épigraphie du Panion (**119**) corrobore cette idée en faisant de Panéas le centre cultuel de cette terre de légende : au milieu du IIe s. apr. J.-C., deux épigrammes votives émanant du prêtre de Pan Victor fils de Lysimachos transposent au pied de l'Hermon la mythologie arcadienne telle qu'elle est conçue par les Grecs depuis l'époque hellénistique [156]. L'association conventionnelle des nymphes au dieu, lui-même fils d'une nymphe et amant d'Écho, ne fait pas partie des traditions cultuelles de l'Arcadie, mais est courante partout ailleurs [157]. Les principaux représentants du panthéon de Panéas sont eux aussi liés entre eux de manière très classique : Zeus et la nymphe arcadienne Maia sont les parents d'Hermès, lui-même identifié au père de Pan. Parmi les nombreuses variantes de la généalogie du dieu, le prêtre Victor se réfère ici à celle qui évoque le plus clairement l'Arcadie aux yeux des Grecs et de ses contemporains [158]. Au milieu du IIe s. apr. J.-C., Lucien de Samosate lui répond lorsqu'il fait dire par Pénélope à Pan : « Sache que comme père tu as un dieu, Hermès, fils de Maia et de Zeus. Si tu as des cornes et si tes jambes sont celles d'un bouc, ne t'en afflige pas. Quand ton père m'a approchée, il s'était rendu semblable à un bouc pour ne pas être reconnu, et voilà d'où t'est venue ta ressemblance avec un bouc [159]. » Lucien se conforme ici explicitement à la légende mantinéenne, la plus répandue depuis l'époque classique, qui fait de Pan le fils d'Hermès et de Pénélope. S'il mentionne lui aussi Zeus et Maia, le prêtre de Panéas tait le nom de la mère de Pan. Il fait donc allusion soit à la légende de Mantinée, soit à celle du Mont Cyllène, la patrie d'Hermès, où les poètes situent la naissance du dieu pâtre : dans l'*Hymne homérique à Pan*, qui suit la tradition cyllénienne, Hermès, alors qu'il garde des moutons sur la montagne, s'éprend d'une nymphe, la fille de Dryops, qu'il épouse et à qui il donne un fils, Pan. Quelle que soit la généalogie locale du dieu à Panéas, les dédicaces du Panion confirment que, sous l'Empire, la sauvagerie du milieu naturel, autrefois présentée de manière péjorative, est revalorisée au point de fonder l'identité de Césarée-Panéas.

81 En marge de cette contrée mythique, au pied de l'Antiliban, la cité de Damas cherche elle aussi à se donner des origines arcadiennes, sans doute depuis l'époque hellénistique. Selon l'une des variantes de sa légende de fondation, rapportée par Étienne de Byzance, le héros éponyme Damascos, fils du dieu Hermès et de la nymphe Halimèdé, aurait émigré d'Arcadie en Syrie pour y fonder Damas [160]. Sans évoquer aussi explicitement l'Arcadie, les autres légendes damascènes brodent sur le thème du combat des dieux (Dionysos, Zeus, Hermès) et des géants (Damascos ou Ascos), qu'une tradition arcadienne place précisément sur les berges de l'Alphée [161]. Ces légendes mêlent sans doute l'histoire des deux personnages appelés *Lycurgue* dans la mythologie classique : l'adversaire de

Dionysos et le Lycurgue réputé avoir régné sur l'Arcadie en tant que descendant d'Arcas [162].

82 Dans la région, même aux confins du territoire de Damas, les traditions urbaines n'ont pas le caractère livresque et tardif qu'on leur attribue parfois [163]. Elles correspondent à l'invocation de nouveaux dieux. Le meilleur témoignage de ce phénomène est sans doute la dédicace grecque à Orion gravée sur une statuette en bronze trouvée dans la vallée du Barada (**fig. 18**). Le monument passe pour avoir été découvert au lieu-dit Ain an-Nsour (« Source des aigles »), proche du site du sanctuaire romain de Deir Nébi Younan (**79**), qui surplombe le village moderne de Bloudan, à environ vingt-cinq kilomètres à vol d'oiseau de Damas. Il représente un taureau posé sur une plinthe avec l'inscription suivante [164] :

> Thamanaios, vétéran, a consacré pieusement (ceci) au dieu Orion.

83 Le texte est diversement commenté. M.P. Speidel assimile Orion à Mithra, en faisant dériver de l'astrologie de nombreux détails mythiques et rituels du culte mithraïque, et considère, en se fondant sur le seul monument de Bloudan, que le héros grec est devenu un dieu dans l'armée romaine. Y. Hajjar récuse à juste titre cette analyse aussi alambiquée qu'improbable, mais sans chercher à comprendre pourquoi Orion se retrouve près de Damas à l'époque romaine. Th. Weber, quant à lui, propose de dater la statuette de Bloudan du Ier s. apr. J.-C., sur la base d'arguments stylistiques, et se contente de noter qu'Orion est susceptible d'être assimilé à des divinités orientales cosmiques. Orion est le géant chasseur, fils de Poséidon, aveuglé comme Lycurgue et châtié par Artémis avant d'être transformé en une constellation, celle du Taureau. Ce personnage mythologique ne semble jamais honoré comme un dieu en dehors de notre dédicace. À mon avis, son apparition dans l'Antiliban syrien n'a rien à voir avec les cultes pratiqués dans l'armée romaine. Elle est en revanche très probablement liée aux traditions qui font de la Damascène une région sauvage. Il faut la rapprocher de celle d'Artémis sur les monnaies de Damas [165]. En ville, la figure d'Orion rappelle la défaite des géants au bord du Barada. Dans la montagne, son invocation originale en tant que dieu et non en tant que géant donne un lustre prestigieux à un culte local, tout en rappelant l'une des légendes de fondation de Damas, qui situe le combat des dieux et des géants sur le cours du fleuve.

Fig. 18. Statuette en bronze dédiée à Orion.



Musée national de Damas (inv. 13151).
Photo J. Aliquot 2008.

84 Loin de se limiter à l’Hermon méridional et à l’Antiliban, les emprunts à la mythologie arcadienne jalonnent toute la dépression médiane du Proche-Orient, de l’embouchure de l’Oronte à la Mer Morte : en dehors de Panéas, un sanctuaire de Pan est attesté à Antioche sur l’Oronte [166] ; tout comme le Jourdain, l’Oronte est lui aussi identifiable à un Alphée syrien [167] ; plus au sud, la haute vallée du Yarmouk, affluent du Jourdain, est le théâtre d’un rite hydromantique au lieu-dit de l’« eau de Styx », dont le nom évoque le fleuve infernal familier du paysage arcadien [168]. Comme l’Arcadie syrienne est restée méconnue jusqu’à présent, cette interprétation hellénisante des paysages du Proche-Orient n’a fait l’objet que de commentaires partiels, peu problématisés et principalement centrés sur ses manifestations cultuelles. À l’exception remarquable d’Antioche, où le caractère hellénique du culte de Pan est évident, on cherche le plus souvent à mettre en évidence le substrat oriental des traditions hellénisées. Ainsi, dans son étude sur les « Cultes cananéens aux sources du Jourdain d’après les textes de Ras Shamra », R. Dussaud considère que Pan à Panéas n’est que l’interprétation grecque d’un dieu phénicien des sources [169]. Il se fonde sur le poème ougaritique *Baal et la génisse*, qui relate une chasse de Baal sur la rive du Shamak, étendue d’eau identifiable selon lui au lac Houlé, la Σεμεχωνιτῶν λίμνη de Flavius Josèphe et le *Samko* du *Talmud de Jérusalem* [170] : à cet endroit « où abondent les bœufs sauvages », la déesse Anat amène une génisse à son frère Baal, qui la féconde avant de gagner sa demeure sur le Sapon ; après que la génisse a mis bas un taurillon, Anat porte la bonne nouvelle à son frère. La localisation de la chasse de Baal au bord du lac Houlé inspire à R. Dussaud la conclusion suivante : « Les rapports étroits qui apparaissent ainsi, dès une haute époque, entre les cultes phéniciens de la côte phénicienne et les cultes pratiqués aux sources du Jourdain expliquent, à basse époque, le culte de Pan. [...] A l’époque séleucide Aliyan s’est mué en Pan, lui aussi dieu des sources ; en même temps, sa légende s’est amenuisée et n’a plus retenu que le souvenir de vagues

rapports avec la déesse. Ainsi nous pouvons suivre depuis l'époque historique la plus reculée, où le culte revêt une forme nettement naturiste, jusqu'à la chute du paganisme, l'évolution du mythe d'Aliyan, dieu des sources [171]. » Depuis 1936, l'étude de R. Dussaud fait autorité, tant auprès des philologues que des archéologues [172], alors qu'aucun argument ne l'étaye : d'une part, le poème *Baal et la génisse* ne concerne sans doute pas la région des sources du Jourdain [173] ; d'autre part, les vestiges les plus anciens du Panion se limitent à quelques tessons de céramique de l'époque perse [174], ce qui n'invite guère à chercher plus avant l'hypothétique prédécesseur de Pan. Plus généralement, si la quête du substrat des traditions hellénisées est légitime (en particulier à propos des gigantomachies libanaises et du rite aquatique du Yarmouk, dont le type est commun à toute la Méditerranée orientale), ses résultats ne permettent pas de comprendre pourquoi c'est à l'Arcadie plutôt qu'à d'autres régions de la Grèce que les fidèles du Proche-Orient se réfèrent pour dénommer leurs dieux, adapter leurs mythes et décrire leurs paysages.

85 Dès l'époque hellénistique, des Syriens ont pu apprendre à connaître les dieux et les mythes que les Grecs placent traditionnellement dans le paysage arcadien. Les poètes Antipatros de Sidon et Méléagre de Gadara rendent hommage à Pan par des épigrammes votives [175]. À Délos, dans la chapelle de l'établissement des Poséidoniastes de Béryte, le groupe statuaire représentant Pan et Aphrodite devant un Amour témoigne de l'intérêt des marchands phéniciens pour le dieu [176]. Pour autant, même à l'époque romaine, la Phénicie côtière conserve une situation marginale par rapport à l'Arcadie syrienne, ce qui suggère que la construction de cette contrée légendaire résulte moins d'une importation que d'une lecture faite sur place, au cœur des régions du Proche-Orient où, dès l'époque hellénistique, l'évocation des personnages caractéristiques de la mythologie arcadienne se traduit par la fondation de nouveaux cultes. Césarée-Panéas et Antioche sur l'Oronte apparaissent à cet égard comme les centres cultuels urbains de l'Arcadie syrienne. Chacune des deux villes occupe une position géographique privilégiée dans les bassins des fleuves syriens assimilés à l'Alphée, l'Oronte et le Jourdain. Toutes deux se trouvent également au milieu d'un pays peuplé de géants, à l'image de l'Arcadie [177] : les Veilleurs gigantesques et maléfiques que le *Livre d'Hénoch* place sur l'Hermon correspondent aux géants hellénisés de l'Antiochène [178]. Elles ont enfin en commun d'avoir l'exclusivité des sanctuaires de Pan au Proche-Orient jusqu'à la fin de l'Antiquité et ce, depuis l'époque hellénistique : le nom de *Panion* est attribué au modeste site cultuel des sources du Jourdain dès le début du IIe s. av. J.-C. [179] ; à Antioche, la fondation du sanctuaire de Pan serait le fait d'Antiochos IV (175-164) [180]. Sous l'Empire romain, Panéas et Antioche partagent donc un fonds légendaire et cultuel nourri des mêmes réminiscences légendaires arcadiennes et des mêmes souvenirs de la domination séleucide, ce qui suppose l'existence d'une mythologie commune à l'Hermon méridional et à l'Antiochène. On imaginerait volontiers que la présence de Pan aux sources du Jourdain et sur le cours de l'Oronte se justifie par l'intervention salvatrice de cette divinité dans la légende de Zeus et de Typhon, tout comme à Corycos en Cilicie [181]. Cependant, il manque ici le témoignage d'un auteur qui, tel le Cilicien Oppien, aurait préservé cette tradition de l'oubli en la couchant par écrit.

86 La quête des origines de l'Arcadie syrienne serait inachevée si l'on ne tenait compte d'un autre mythe fondateur, plus explicitement lié au sort de la dynastie séleucide et à la toponymie de l'Hermon méridional et de l'Antiochène que celui de Zeus et de Typhon : le mythe de Daphné. Pour les Grecs, Daphné est la fille de Ladon, le dieu qui donne son nom

au principal affluent de l'Alphée : poursuivie par Apollon, elle prend la fuite jusqu'au moment où, sur le point d'être attrapée, elle supplie son père de la transformer en arbuste ; elle devient le laurier (δάφνη), la plante aimée d'Apollon [182]. Au Proche-Orient, les deux sites qui portent le nom de cette nymphe arcadienne se trouvent en Antiochène et dans la dépression du lac Houlé, au pied de l'Hermon. Le premier n'est autre que le faubourg méridional d'Antioche sur l'Oronte (Ἀντιόχεια ἡ ἐπὶ Δάφνης), que les poètes, les rhéteurs et les mythographes identifient explicitement à une station syrienne de Daphné [183]. Le second, moins célèbre, est attesté chez Flavius Josèphe [184] :

> Celui-ci [le lac de Séméchonitide, *i.e.* le lac Houlé] mesure trente stades de large et soixante de long. Ses marais s'étendent jusqu'au domaine de Daphné, particulièrement délicieux en raison de ses sources qui, après avoir alimenté ce qu'on appelle le petit Jourdain, au pied du temple de la vache d'or, l'envoient se déverser dans le grand.

87 Les indications topographiques de Flavius Josèphe permettent de localiser le domaine de Daphné : outre que l'expression « petit Jourdain » désigne chez lui le cours supérieur du fleuve, la mention du « temple de la vache d'or » fait référence au sanctuaire de Tel Dan (**118**) ; à propos de cette agglomération où les Israélites schismatiques ont naguère célébré leur culte idolâtre, Flavius Josèphe précise ailleurs qu'« elle n'est éloignée ni du Mont Liban ni des sources du moindre Jourdain » ou encore qu'« elle est proche des sources du petit Jourdain » [185]. Quant au domaine de Daphné, non seulement son existence est confirmée par les Targums et la Vulgate [186], mais son nom survit encore dans la toponymie arabe actuelle de la dépression du Houlé : *Dafna* y dénomme un groupe de ruines (*khirbet*) où fleurissent des lauriers-roses, à trois kilomètres au sud de Tel Dan [187].

88 De même que l'Oronte et le Jourdain sont identifiés à l'Alphée, les cours d'eau qui jaillissent aux abords des deux Daphné syriennes semblent assimilés au Ladon arcadien [188] . D'une part, le nom arabe du bras naissant à Tel Dan aux sources du Jourdain et passant par Dafna, *el-Liddani*, pourrait être une possible adaptation du grec Λάδων. D'autre part, le sophiste Philostrate affirme que le cours d'eau irriguant la Daphné d'Antioche porte le nom du fleuve d'Arcadie lorsqu'il évoque la visite d'Apollonios de Tyane (vers 40-120) au temple d'Apollon [189] :

> Il se rendit à Antioche la grande lorsqu'il eut mis un terme à son silence, et alla visiter le temple d'Apollon daphnéen, auquel les Assyriens rattachent la légende arcadienne ; ils assurent en effet que c'est là que fut métamorphosée Daphné, la fille du fleuve Ladon ; ils ont là une rivière qu'ils nomment Ladon et ils rendent un culte à un pied de laurier qui serait la jeune fille métamorphosée ; des cyprès d'une hauteur immense entourent le sanctuaire et, de la terre, sortent des sources abondantes et calmes dans lesquelles ils assurent qu'Apollon puise des libations. C'est là que Gè a fait surgir un plant de cyprès, disent-ils, en l'honneur de Cyparissos, un éphèbe assyrien, et ce qui ajoute à la vraisemblance de la métamorphose, c'est la beauté de l'arbre. Mais je semble peut-être avoir trop cédé à une tentation juvénile en abordant mon sujet par un épisode mythologique de cette sorte. Pourtant, ce que j'ai dit n'est point par amour des mythes. Quel est donc mon propos ? Apollonios, lorsqu'il vit ce sanctuaire si charmant, dans lequel, pourtant, on ne faisait rien de sérieux et où ne se trouvaient que des hommes à demi barbares et dépourvus de culture : « Apollon, dit-il, transforma en arbres ceux qui sont sans parole pour que, devenus cyprès, ils aient au moins une voix. » Et après avoir examiné les sources, constaté leur calme, vu qu'aucune d'elles n'émettait le moindre gazouillis : « L'absence de voix qui règne ici, dit-il, ne permet même pas aux sources de parler. » Puis, regardant le Ladon : « Ce n'est pas seulement ta fille, dit-il, qui a été métamorphosée ; toi aussi, apparemment, en devenant barbare, de Grec et d'Arcadien que tu étais. »

89 Peu importe que les attentes du philosophe pythagoricien aient été déçues par l'inculture des prêtres d'Apollon et par le mutisme des sources du Ladon [190], car, avec l'évocation du dieu-fleuve arcadien, on retrouve les composantes essentielles du paysage où Pan se plaît le mieux, à l'écart des hommes et des cités, au milieu des forêts et des montagnes parcourues d'eaux vives [191]. Seule l'apparition de Daphné tempère la sauvagerie de ce décor conventionnel et renvoie à la consécration d'un domaine à Apollon, le grand dieu de la dynastie séleucide, contemporaine de la fondation d'Antioche sur l'Oronte par Séleucos Ier [192]. Par analogie, la création d'une nouvelle cité par les Séleucides aurait pu favoriser l'acclimatation des lauriers de Daphné au pied de l'Hermon. Or, une telle cité a peut-être été fondée dans la dépression du lac Houlé [193].

90 Aux environs de Daphné et du Nahr el-Liddani, une ville a pu être associée au sanctuaire de Banias dès l'époque hellénistique. Il n'est pas exclu que Méléagre de Gadara y fasse allusion lorsqu'il fait parler une statue de Pan. Après avoir expliqué que la mort du berger Daphnis lui a enlevé le goût de la montagne et de la chasse, le dieu affirme son intention de s'établir dans une ville [194] :

> Je ne veux plus passer ma vie auprès des chèvres ; moi, Pan au pied de bouc, je ne veux plus habiter les sommets des montagnes. Quelle douceur, quel agrément y a-t-il pour moi dans les montagnes ? Il est mort, Daphnis, Daphnis qui embrasa notre cœur. J'habiterai cette ville, et qu'un autre s'en aille à la chasse des bêtes sauvages : ce qui lui plaisait autrefois n'est plus cher à Pan.

91 S'il est bien question ici de l'inauguration du Panion hellénistique, alors une cité aurait été fondée sur le site de Banias avant la fin du IIe s. av. J.-C. Quelle que soit l'époque précise de sa fondation, on peut concevoir que cette agglomération n'ait eu qu'une existence éphémère, car la région est devenue le théâtre des luttes entre les Hasmonéens, les Nabatéens, les Ituréens et les Hérodiens au Ier s. av. J.-C. Son sort serait ainsi comparable à celui d'une fondation voisine, Séleucie de Gaulanitide, reléguée au rang d'un village à l'époque romaine [195]. Après la déchéance de la cité éventuellement associée au Panion hellénistique, les réminiscences de Daphné aux sources du Jourdain n'en prendraient que plus d'importance.

92 Qu'une cité ait existé au pied de l'Hermon méridional dès l'époque hellénistique ou non, l'adaptation du mythe de la nymphe arcadienne dans la région s'inscrit dans un contexte semblable à celui du culte de Pan à Césarée-Panéas. Supposer que le nom du dieu grec recouvre celui d'un dieu phénicien est une hypothèse que l'on ne peut pas écarter *a priori*, mais dont on peut faire l'économie en l'absence d'argument décisif. En revanche, le succès local de Pan se comprend mieux si l'on tient compte des conditions politiques dans lesquelles la mythologie arcadienne aurait été transposée au pied de l'Hermon comme en Antiochène sous les Séleucides.

Conclusion

93 Au début du IIe s. apr. J.-C., la société du Liban se trouve dans un état de soumission et de dépendance sans précédent vis-à-vis de Rome. On peut prendre la mesure des changements survenus dans la région depuis la conquête du pays par Pompée. L'urbanisation du Liban connaît alors un regain certain. Deux cités, Arca et Panéas, ont été refondées sous Auguste à l'initiative des princes clients ituréens et hérodiens. Avec le concours de Rome, les colons de Béryte, lotis dans la Békaa à la même époque, entreprennent à leur tour de mettre en valeur l'agglomération et les sanctuaires de

Baalbek. Dans le même temps, l'empereur finit par accaparer les ressources forestières du Liban tout en laissant les habitants des villes voisines s'approprier la montagne. En se référant aux légendes hellénisantes tirées d'un fonds devenu commun aux cités du Proche-Orient depuis l'époque hellénistique, ces derniers procèdent aussi à une réinterprétation de la mythologie régionale. Dès lors, la barbarie du Liban s'estompe, notamment dans les secteurs qui leur appartiennent en propre. La petite Arcadie qui se dessine sur les marges de leurs territoires recouvre l'ancien pays des géants, prenant en écharpe toute l'Abilène et la Damascène jusqu'au sud du Mont Hermon et au lac Houlé. La domestication du Liban est contemporaine de l'aménagement de nombreux sites cultuels. Pour autant, il ne faut pas nécessairement confondre ces deux phénomènes, car les cités sont loin de dominer l'ensemble de la région. Dans la montagne, certains districts autrefois tenus par les princes clients conservent un statut administratif incertain, en particulier sur les hauteurs du Mont Liban, en Abilène et dans le Qalamoun, tandis que d'autres, sur l'Hermon et dans l'Antiliban, ont une situation très marginale par rapport aux cités dont ils dépendent. C'est là précisément que foisonnent les villages et les sanctuaires.

NOTES

1. Nicolet 1988.

2. Sartre 2003, p. 646 n. 45-46, et 2005a, p. 448 n. 44, où la date de 28-27 av. J.-C. doit être corrigée. L'an 53 de l'ère de 81 av. J.-C. équivaut à 29-28 av. J.-C., comme l'indique justement Sawaya 2009, p. 26. L'erreur remonte à *RPC* 1, p. 648 et 650, n^os^ 4531-4533.

3. Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène* 5, 62 : « la cité de Béryte, non loin d'ici, est une ville très romaine en quelque sorte et considérée comme l'école de ces lois » (ἡ τῶν Βηρυτίων πόλις· ἡ δὲ οὐ μακρὰν ἀπέχουσα τῶν ἐνταῦθα πόλις Ῥωμαικωτέρα πως, καὶ τῶν νόμων ταύτων εἶναι πιστευθεῖσα παιδευτήριον).

4. La création de la colonie romaine de Baalbek-Héliopolis répond à la volonté de punir Béryte, qui avait pris le parti de Pescennius Niger contre Tyr, sa voisine et son ennemie. L'événement est rapporté par le juriste Ulpien de Tyr, contemporain des événements : parmi les colonies de Syrie qui possèdent le *ius italicum*, « il y a aussi la colonie d'Héliopolis, qui reçut la constitution d'une colonie italique du divin Sévère comme résultat de la guerre civile » (*Digeste* 50, 15, 1). La nouveauté de l'époque sévérienne consiste donc uniquement en l'indépendance d'Héliopolis par rapport à Béryte, mais le nom donné à la *colonia Iulia Augusta Felix Heliopolis* traduirait la volonté des citoyens de faire savoir que leur colonie existe depuis l'époque d'Auguste. Les inscriptions confirment que la Békaa fait partie du territoire héliopolitain au III^e^ s. apr. J.-C. Par exemple *IGLS* 6, 2899, à Laboué (**46**).

5. Seyrig 1954c, p. 89 (*AntSyr* 5, p. 108).

6. Voir *IGLS* 6, 2809 (restitution incertaine) et 2828 (γι(τονία) Μακεδώνων en 635-636 apr. J.-C.), avec les remarques de Will 1988a, p. 129-130, et 1989, p. 224 (1995, p. 459-460 et 470).

7. *IGLS* 6, 2990 (Hajjar 1977, p. 4-7, n° 1). Il est vrai qu'on y lit les groupes nominaux Διὸς ἱερῷ, « sanctuaire de Zeus » (*c*, l. 1), et ἐν Ἡλιο[υπόλει], « à Héliopolis » (*d*, l. 2), et que les expressions τὸ ἀντίγ[ραφον], « la copie » (*d*, l. 3), et ἐπὶ στήλῃ, « sur une stèle » (*d*, l. 4), paraissent renvoyer

à la transcription d'un document officiel. Le sanctuaire pourrait avoir bénéficié de privilèges économiques, comme celui de Zeus à Hosn Souleiman-Baetocécé, mais la restitution de l'exemption de taxes reste très incertaine (*d*, l. 1 : [ἀτε]λείας).

8. Hajjar 1985, p. 326, et 1990b, p. 2461. Voir les remarques de l'éditeur du texte, Alexander 1967, p. 47, sur son auteur et sur la date de sa composition.

9. *Oracle de Baalbek*, éd. P.J. Alexander, p. 13, l. 76-80 : Ἐν δὲ τῇ πέμπτῃ γενεᾷ ἀναστήσονται τρεῖς βασιλεῖς, Ἀντίοχος, Τιβέριος καὶ Γάϊος, καὶ πολλοὺς διωγμοὺς ποιήσουσι διὰ τὸν ἐν ξύλῳ σταυρωθέντα. Καὶ ἀνοικοδομήσουσι τὰ ἱερὰ Ἡλίου πόλεως καὶ τοὺς βωμοὺς τοῦ Λιβάνου, καὶ οἱ ναοὶ τῆς πόλεως ἐκείνης παμμεγέθεις εἰσὶ καὶ εὐπρεπεῖς ὑπὲρ πάντα ναὸν τῆς οἰκουμένης. Selon Alexander 1967, p. 78-79, cet extrait fait partie des passages remaniés au début du VI^e s. apr. J.-C., comme tous ceux qui sont relatifs à Héliopolis dans la prophétie.

10. *IGLS* 7, 4028, avec Rigsby 1980a, p. 248-254, et 1996, p. 504-511.

11. Debord 1997, pour les huit ou neuf Hiérapolis de l'Orient hellénisé. Plus généralement, sur le passage du sanctuaire-État à la cité, Debord 1982, dans le cadre de l'Asie Mineure hellénistique et romaine.

12. La première mention du toponyme libanais apparaît chez Strabon, *Géographie* 16, 2, 10. Debord 1997, p. 424, relève chez cet auteur d'autres passages où πόλις est employé à propos d'agglomérations associées à des sanctuaires renommés qui ne méritent pas encore le titre de cité : Comana pontique (12, 3, 34) et Comana de Cappadoce (12, 2, 3).

13. Personne ne relève le paradoxe de la situation des deux Héliopolis d'Égypte et du Liban. À l'époque où le site libanais aurait reçu le nom de la prestigieuse agglomération sacrée égyptienne, cette dernière est en pleine décadence. Voir Yoyotte 1954, p. 113-115.

14. Sur la ville romaine et protobyzantine : Wiegand 1921 et 1923 ; *IGLS* 6 ; Ragette 1980, p. 63-71 ; Rheidt 2008.

15. « Par qui furent construits les temples de Baalbek ? » À cette « question héliopolitaine », Seyrig 1954c, p. 95-98 (*AntSyr* 5, p. 114-117), apporte la réponse suivante : « Ce formidable ensemble passe à tel point les capacités de villes comme Héliopolis ou Béryte, que l'on peut même douter qu'il correspondît à celles de la province de Syrie. Et de fait, divers signes témoignent que le chantier fut un chantier impérial, où Rome elle-même prit une part active. Toute cette dépense, toute cette splendeur, n'ont pu naître que d'une décision concertée, relevant de la politique orientale des empereurs, et dont la colonie romaine ne peut avoir été que l'agent. Le caractère politique de cet acte paraît aussi dans le fait que le sanctuaire, bien que destiné à des dieux syriens, fut bâti, non pas sur le territoire d'une ville pérégrine, mais sur celui d'une colonie romaine. L'objet de la construction était évidemment d'unir dans une même dévotion les populations de la province et les colons que Rome implantait pour la première fois sur le sol de Syrie. » Remarquons que la participation des cités de la province de Phénicie à l'aménagement du site d'Héliopolis est attestée en 430-431 apr. J.-C. par l'épigramme *IGLS* 6, 2831, corrigée par Bousquet 1971, p. 38-40 (*Bull. ép.* 1973, 493 ; Merkelbach & Stauber 2002, p. 270, n° 20/13/02), et par Feissel, *Bull. ép.* 1994, 645.

16. Wiegand 1921, p. 77, 100, 104, pour l'emploi du granite rose à Baalbek. Seyrig 1961a, p. 118-125 (1985, p. 106-113), étudie les deux colonnes isolées de la grande cour du sanctuaire héliopolitain, la première ayant été taillée elle aussi dans le granite rose de Syène pour être érigée à Baalbek avant 212 apr. J.-C., tandis que la seconde est en granite gris, peut-être celui du Mons Claudianus ou de Troade.

17. Thalmann 1978, 1990, 2000 et 2006. Pour la tradition littéraire sur Arca, voir Starcky 1971-1972.

18. Honigmann 1953, p. 123-124 ; Durand 1997, n^os 51-52. Les listes épiscopales du synode d'Antioche confirment l'identification de cette cité à Arca en 445 apr. J.-C.

19. Sur les villes d'Asie qui ont ajouté à leur nom celui de *Caesarea*, « en l'honneur et avec la permission soit d'Auguste soit de Tibère », nom qui a disparu par la suite dans de nombreux cas,

voir Robert 1946, p. 76-78, avec onze exemples. À la suite de Galsterer-Kröll 1972, on peut rappeler que l'usage de ce nom, relativement limité, renvoie généralement à l'aide apportée par l'empereur à une ville détruite par un incendie ou un séisme.

20. Aliquot 1999-2003, p. 239-241, 264-265.

21. Thalmann 2000, p. 13.

22. Macrobe, *Saturnales* 1, 21, 1.

23. Starcky 1971-1972, p. 110-112 ; Thalmann 2000, p. 13-14.

24. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 404, et *Antiquités juives* 15, 363-364.

25. Sur l'ère de Césarée-Panéas, dont le début ne coïncide pas avec celui de l'ère personnelle de Philippe, voir l'introduction d'*IGLS* 11. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 2, 168, paraît contredire l'hypothèse d'une fondation civique sous Auguste, puisqu'il évoque l'avènement de Tibère avant de préciser que Philippe conserve ses territoires et y fonde la cité. Cependant, la lecture du passage correspondant dans *Antiquités juives* 18, 28 (où la mention de la fondation est insérée à l'intérieur du récit relatif au gouvernement de Quirinus en Syrie), montre qu'il ne faut pas prendre en compte l'aspect chronologique de l'information qu'il transmet et qu'il faut simplement retenir que « Philippe, ayant aménagé Panéas, près des sources du Jourdain, la nomma *Césarée* » (Φίλιππος δὲ Πανεάδα τὴν πρὸς πηγαῖς τοῦ Ἰορδάνου κατασκευάσας ὀνομάζει Καισάρειαν).

26. Au revers d'un bronze frappé à Panéas en l'an 34 de Philippe (soit 30-31 apr. J.-C.), on lit ἐπὶ Φιλίππου τετράρχου κτίσ(του), « sous Philippe, tétrarque, fondateur » (*RPC* 1, n° 4948).

27. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 18, 6.

28. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 3, 509-513 : Μέση δ᾽ ὑπὸ τοῦ Ἰορδάνου τέμνεται. Καὶ δοκεῖ μὲν Ἰορδάνου πηγὴ τὸ Πάνειον, φέρεται δ᾽ ὑπὸ γῆν εἰς τοῦτο κρυπτῶς ἐκ τῆς καλουμένης Φιάλης· ἡ δ᾽ ἐστὶν ἀνιόντων εἰς τὴν Τραχωνῖτιν ἀπὸ σταδίων ἑκατὸν εἴκοσι Καισαρείας, τῆς ὁδοῦ κατὰ τὸ δεξιὸν μέρος οὐκ ἄπωθεν. Ἐκ μὲν οὖν τῆς περιφερείας ἐτύμως Φιάλη καλεῖται τροχοειδὴς οὖσα λίμνη, μένει δ᾽ ἐπὶ χείλους αὐτῆς ἀεὶ τὸ ὕδωρ μήθ᾽ ὑπονοστοῦν μήθ᾽ ὑπερχεόμενον. Ἀγνοούμενος δὲ τέως ὁ Ἰορδάνης ἐντεῦθεν ἄρχεσθαι διὰ τοῦ τετραρχήσαντος Τραχωνιτῶν ἠλέγχθη Φιλίππου· βαλὼν γὰρ οὗτος εἰς τὴν Φιάλην ἄχυρα, κατὰ τὸ Πάνειον, ἔνθεν ἐδόκουν οἱ παλαιοὶ γεννᾶσθαι τὸ ποταμόν, εὗρεν ἀνενεχθέντα. Ce passage est annoncé plus haut dans la *Guerre juive* 1, 406 : « tout en bas, les sources jaillissent hors de la caverne (du Panion) : c'est là, comme certains le croient, que naîtrait le Jourdain, mais nous montrerons par la suite ce qu'il en est exactement » (τοῦ δὲ ἄντρου κατὰ τὰς ἔξωθεν ῥίζας ἀνατέλλουσιν αἱ πηγαί · καὶ γένεσις μέν, ὡς ἔνιοι δοκοῦσιν, ἔνθεν Ἰορδάνου τὸ δ᾽ ἀκριβὲς ἐν τοῖς ἑξῆς δηλώσομεν).

29. Abel 1933-1938, 1, p. 489-490, pour la localisation du lac Phialé, avec une photo, pl. 13, 1.

30. Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 7, 17, fait allusion au rite hydromantique de la source. Voir *IGLS* 11, A/17, pour les témoignages épigraphiques sur les pratiques mantiques au Panion.

31. À l'origine, sans doute pour la distinguer des cités homonymes de l'Orient romain : *Matthieu* 16, 13 ; *Marc* 8, 27 ; Flavius Josèphe, *Guerre juive* 2, 168, et *Antiquités juives* 20, 211. Pour la tradition ultérieure, par exemple, Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 7, 17, évoque un événement survenu ἐπὶ τῆς Φιλίππου Καισαρείας, ἣν Πανεάδα Φοίνικες προσαγορεύουσιν, « à Césarée de Philippe, que les Phéniciens appellent Panéas ».

32. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 19, 335-337 (Agrippa Ier), et 20, 211-212 (Agrippa II). À Béryte, la générosité d'Agrippa II et de son épouse Bérénice s'affiche sur une dédicace latine lacunaire relative à la restauration d'un édifice bâti par l'aïeul du roi, Hérode le Grand : voir en dernier lieu Haensch 2006, qui n'a pas connu les remarques de Seyrig 1946-1948, p. 157-158 (1985, p. 159-160), avec la photo dans Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 131, n° 84. À Baalbek, l'un des deux Agrippa est honoré par l'érection d'une statue de bronze aux frais de la cité et par l'obtention du titre de patron de la colonie (*IGLS* 6, 2759). Voir aussi la dédicace d'une statue de l'un des deux Agrippa, honoré à Tyr comme un fils de la cité (Rey-Coquais 2006, p. 34, n° 25).

33. Les archéologues qui travaillent actuellement à Banias identifient le palais d'Agrippa II au vaste ensemble architectural dégagé au sud de la ville antique. Voir Tzaferis & Wilson 1998 et Wilson 2004, p. 36-37, avec les fig. 17-18. Les informations font encore défaut pour que cette proposition puisse être acceptée sans réserve.

34. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 3, 514 : τοῦ μὲν οὖν Πανείου τὸ φυσικὸν κάλλος ὑπὸ τῆς βασιλικῆς προσεξῆσκηται πολυτελείας, τῷ Ἀγρίππα πλούτῳ κεκοσμημένον.

35. Dion Cassius, *Histoire romaine* 59, 12, 2 : ἐν δὲ τούτῳ Σοαίμῳ μὲν τὴν τῶν Ἰτυραίων τῶν Ἀράβων, Κότυϊ δὲ τὴν τε Ἀρμενίαν τὴν σμικροτέραν καὶ τῆς Ἀραβίας τινά. Trad. et comm. de Gatier 2007, p. 483-489, ici résumé.

36. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 19, 338-342.

37. Aliquot 1999-2003, p. 235-236.

38. Bel & Gatier 2008, p. 74 et 102-103, n° 15, fig. 25, cf. Feissel, *Bull. ép.* 2009, 513 (corrections ici adoptées) : Βαρβηλος Σθαργ|ωνου ἀγροῦ Ἀ(ρ)με|νίου θεῷ κ(υρίῳ) ἐπηκ|όῳ Ἀρμ(εν)ιῷ ἐξ ἰ|δίων ἀνεθη|κεν εὐχ(ῆς) χά|ριν, χαρά, ὑγία.| Βαρβηλος Σθαργωνου | ἀγροῦ Ἀρμενίου | θεῷ ἐπηκόῳ | Ἀρμενιῷ ἐξ ἰ|δίων ἀνέθη|κεν εὐχῆς χάριν.

39. Dédicace d'une statue au seigneur Hérode, découverte à et-Tell, près de Mnin, **76**, dans le Qalamoun. Voir Hammoud & Omeri 2009, p. 144, fig. 295.

40. Rey-Coquais 1999b, p. 638-640, n° 6, cf. Aliquot 2002, p. 245 (ὑπὲρ τῆς σωτηρίας Μάρκου Ἰουλίου Ἀγρίππα κυρίου βασιλέως καὶ τῆς κυρίας βασιλίσσης Βερενίκης).

41. Rostovtseff 1928, p. 213 (*SEG* 7, 216) ([ἐπὶ βασι]λέος μεγάλου Μάρκου Ἰου[λίου Ἀγρί]ππα τοῦ ἐγ μεγάλου βασιλέ[ος Ἀγρίππ]α, εὐσεβοῦς, φιλοκαίσαρος [καὶ φιλορω]μαίου) ; Waddington, *I. Syrie* 2552 (Rostovtseff 1928, p. 213 ; *SEG* 7, 217) (ἐπὶ βασιλέως μεγάλου Μάρκο[υ Ἰουλίου Ἀγρίππα τοῦ ἐγ μεγάλου βασιλέως Ἀγρίππα φιλο]καίσαρος καὶ φιλορωμαίων [*sic*]) ; Waddington, *I. Syrie* 2553 (texte lacunaire également daté sous le règne d'Agrippa II).

42. Voir *infra*, chapitre 4 ([ἔτο]υς ι´ τοῦ κὲ ι[ε´ Ἀγρίππ]α τοῦ κυρίου).

43. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 328 ; *Antiquités juives* 14, 351.

44. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 15, 185 et 204-229.

45. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 19, 336-337.

46. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 2, 481-483 ; *Autobiographie* 48-53.

47. Voir chapitre 3.

48. L'un des deux fragments du texte est aujourd'hui conservé dans une annexe de l'église Notre-Dame de Yabroud, qui recouvre elle-même une basilique protobyzantine (Cannuyer 1999, p. 14-15, avec une photo avant et après les travaux effectués sur place depuis les années 1990).

49. Clermont-Ganneau 1906 ; *IGLS* 5, 2707, avec des modifications aux l. 2, 4, 7 et 10, cf. Will 1983, p. 145 n. 23 (1995, p. 593 ; *SEG* 33, 1252) sur la titulature du roi : [Βασι]λεὺς Ἀ[γρίππας ὁ ἐγ βασιλέ]ως Ἀγρ[ίππα, βασιλεὺς - - - φιλόκαι|σαρ] ε(ὐ)σεβὴς κ[αὶ φιλορώμαι]ο[ς] λέγει · [ἐπειδὴ - - - | - - -]εν Σαμσιγεραμ[ος Σ- - -] μηδὲν αὐτῶν [- - - |[4] τὴν] ἱεροσύνην ἐπ[εχείρησε], ὅς, ὡς φησίν, ἔτη με´ [- - -] | ἐσύλησεν, ὅρκους [- - -]φα τοῦ ἀδελφοῦ α[ὐτοῦ - - -]|ου παραβάς, ἐνοι[κίσας ἀνόμ]ιμα μέγαλα ḳα[- - -] | παραβησόμ[ενος ἐπέμει]νεν (?) αὐτοῖς · ὁμ[οίως (?) δὲ (?) - - -]|[8]μενων Μαμ[βογαίου (?)] ἐν Ζιββαίου κα[- - -] | ἐτῶν λ´ τά(λαντα) τ´ β[λ]ά[ψας, τὴν ἱερ]οσύ[νη]ν ἀποκα[ταστήσας (?) - - - | ὅ]σα (?) πᾶσι τοῖς ἐν ἀ[ριθμοῖς (?)] καὶ δικαίοις τό[κων (?) - - -] | Λυσανίου [τ]οῦ Τ[- - -] κατὰ τ[ὰ]ς ὑπ᾽ αὐτ[οῦ (?) - - -] | [12] γραφεὶς ἀσεβ[είας - - - Σ]αμσιγέραμον Σ[- - -] | κελεύω πάν[τα ἃ κατέσ]χεν ἐν παντὶ τῷ [- - -] | ἐκ ταύτης τῆ[ς προειρημέν]ης ἀποκαταστ[άσεως - - - | - - -] συνεδαπάν[ησαν - - -]. L. 1-2 : la titulature d'Agrippa se déduit du protocole connu par ailleurs, notamment grâce à des inscriptions de Halboun, **77***, où il se présente toutefois de façon plus développée et dans un ordre différent. E. Will souligne que la restitution proposée est incertaine : en particulier βασιλεὺς μέγας, à la fin, peut sembler douteux dans un texte où βασιλεύς désigne la même personne. L. 2-3 : R. Mouterde propose [ἐπειδὴ (?) τῶν Ἰαβρουδηνῶν (?) ἔπηρ|ξ]εν, « il a gouverné les gens de Yabroud » : « les gens de Yabroûd étant les

premiers lésés par un attentat contre le temple célèbre de leur dieu, leur plainte (et leur nom) doivent être mentionnés au début du texte », comme sur l'en-tête du procès-verbal de l'audience de Dmeir, publié par Roussel & de Visscher 1942-1943, p. 176-194, n° 1. C. Clermont-Ganneau ne fait pas apparaître les villageois plaignants avant les l. 7-8. L. 3 : l'initiale du patronyme se déduit de la l. 12 ; la brièveté de la lacune amène R. Mouterde à proposer Σ[είλα] ou Σ[οαίμου], noms dynastiques connus à Émèse (*IGLS* 5, 2212-2217) et bien attestés dans l'Antiliban. C. Clermont-Ganneau transcrit ensuite μηδὲν αὐτῷ, là où R. Mouterde suppose le pluriel μηδὲν αὐτῶν, répondant à αὐτοῖς (l. 7) et suivi d'un participe ; ce dernier conjecture μηδὲν αὐτῶν τιμήσας ἱερὰ καὶ δίκαια, Samsigéramos « n'ayant pas pris en considération leurs cultes et leurs droits ». L. 4 : R. Mouterde propose ἐπ[εχείρησε]. L. 6 : ἐνοι[κίσας] (Mouterde) ; [ἀνόμ]ιμα (Clermont-Ganneau). Dans la lacune à droite devrait suivre l'indication des engagements que Samsigéramos reste prêt à violer, rappelée plus loin par le participe futur παραβησόμ[ενος] (l. 7). L. 7 : ὁμ[οίως (?) δέ (?)] (Mouterde), introduction d'une seconde requête émanant de plaignants dont les noms suivent ; ὁμ[αίμοις (?)] ou ὁμ[ογένεσι (?)] (Clermont-Ganneau), ce qui suppose la mention de nouveaux témoins aux l. 7-8, ὁμ[ογένεσι, συνεμαρτυρησα]|μένων, « s'étant accordés à témoigner en plus… que » ; suivraient alors, après le participe pluriel au génitif, les noms propres qui le commandent. L. 8 : après Μαμ[βογαίου (?)], ΙΕΙΝ, ΙΕΩ, ΙΟΩ, ΙΒΩ, ΚΩ ou ΩΝ (Clermont-Ganneau) ; R. Mouterde lit d'après la photographie Ι̣ΕΝ etc. et comprend que la préposition ἐν commande le régime de Ζιββαίου. L. 9 : la lecture [τὴν ἱερ]οσύ[νη]ν est due à R. Mouterde, « restit. certaine, vu la lacune », celle de ἀποκα[ταστήσας] à C. Clermont-Ganneau, d'après la l. 14. L. 9-10 : R. Mouterde conjecture [- - - τὴν ἱερ]οσύ[νη]ν ἀποκα[ταστήσας ἅπαντα κατέσχε | ὅ]σα πᾶσι τοῖς ἐν ἀ[ριθμοῖς] καὶ δικαίοις τό[κων οὖσιν τὸ ἱερὸν ὤφειλε], « ayant déposé le sacerdoce, il a gardé tout ce que le temple devait à tous ceux qui étaient en compte et en justes (droits) d'intérêts ». L. 12 : lecture de R. Mouterde ; γραφεὶς ἀσεβ[είας· διό (?)], « accusé d'impiété : c'est pourquoi… » (Clermont-Ganneau). L. 15 : avant συνεδαπάν[ησαν], la pierre présente des vestiges de lettres très mutilées, peut-être Ι̣Ο̣Υ̣Γ̣, ce qui permettrait de retrouver le montant des frais mentionnés, [τά(λαντα) ἀργυρ]ί̣ο̣υ̣ γʹ, « trois talents d'argent » (Clermont-Ganneau).

50. Clermont-Ganneau 1906, p. 74-75.

51. Clermont-Ganneau 1906, p. 75.

52. Clermont-Ganneau 1906, p. 75.

53. Rey-Coquais 1994b, p. 46.

54. Will 1983, p. 145, avec la n. 23.

55. Clermont-Ganneau 1906, p. 72.

56. *IGLS* 6, 2968-2969 : *Ner(o) Aug(ustus) Caesar imp(erator)*. Ces textes datent des trois dernières années du règne de Néron (54-68), qui n'a pris le titre d'*imperator* qu'en 66 apr. J.-C. Chaque fois, les trois lignes du texte se répartissent de part et d'autre d'un signe en forme de *lituus*. Comme sur certaines inscriptions forestières du Mont Liban au nom d'Hadrien (*IGLS* 8/3, 5033-5034, 5099, 5162, 5177, 5180), rien n'indique que ce symbole revête une quelconque valeur religieuse : le bâton des augures apparaît plutôt comme un attribut réservé à l'empereur. Mouterde 1951-1952, p. 69-73, décrit le poste militaire antique qui surplombe à pic la vallée de Yafoufa, remarquable observatoire sur l'« une des rares voies de pénétration à travers l'Anti-Liban, voie qu'emprunte la très ancienne route Baʿalbek-Damas par Zebdâni ».

57. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 5, 74, décrit cette situation lorsqu'il évoque les tétrarchies de Trachonitide, Césarée-Panéas, Abila et Arca, toutes détenues par Agrippa II, en précisant que « chacune semblable à un royaume, elles s'incorporent dans des royaumes » (*regnorum instar singulae, et regna contribuuntur*).

58. *CIL* 3, 199-201 (textes répétés à une vingtaine de mètres d'intervalle sur la paroi rocheuse qui longe la route, dans un cartouche et à l'intérieur d'un autre cadre, sous une niche) : *Imp(erator)*

Caes(ar) M(arcus) Aurel(ius) Antoninus Aug(ustus) Armeniacus et imp(erator) Caes(ar) L(ucius) Aurel(ius) Verus Aug(ustus) Armeniacus viam fluminis vi abruptam interciso monte restituerunt per Iul(ium) Verum leg(atum) pr(o) pr(aetore) provinc(iae) Syr(iae) et amicum suum inpendiis Abilenorum. // Pro salute imp (eratorum) Aug(ustorum) Antonini et Veri, M(arcus) Volusius Maximus, (centurio) leg(ionis) XVI F(laviae) F(irmae), qui operi institit, v(otum) s(olvit). Sur le tracé de la route, voir Clermont-Ganneau 1898a.
59. Gschwind 2004 (relevé schématique et partiel de l'aqueduc).
60. *CIL* 3, 179 (d'après E. Renan) et 12098 *a* (d'après J. Rendel Harris). On peut se faire une idée du paysage grâce aux photos de Vaumas 1954, pl. 41 (vue aérienne des hauts plateaux dans la région d'Aaqoura) et 120 A (passage vers la Békaa taillé dans la roche), Breton, *IGLS* 8/3, pl. 12, et Gatier & Nordiguian 2005, p. 5-6, 11-13, 15, 17-19, 51. Les cols de Mnaitri et d'Aaqoura offrent deux voies de passage entre la haute vallée du Nahr Ibrahim et Yammouné. À propos de la seconde, Renan 1864-1874, p. 303, affirme que « la route d'Akoura à Baalbek par le lac d'El Yammouné est très peu suivie et pourtant d'un haut intérêt. Le passage au-dessus d'Akoura est le plus facile de tous ceux qui traversent le Liban. » Ce faisant, il exagère beaucoup l'importance d'un sentier qu'il n'a pas emprunté.
61. *CIL* 3, 178.
62. *CIL* 3, 6696.
63. Yon 2009a, en particulier p. 303-306 (réfection de la route par la III^e^ légion *Gallica* antonine, sous Caracalla) et 306-309 (épigramme rappelant les travaux du gouverneur de Phénicie Proculus, en 382-383 apr. J.-C.).
64. Au corpus de J.-F. Breton, *IGLS* 8/3, 5001-5187, s'ajoutent les inscriptions découvertes ou redécouvertes par Ghadban 1978, p. 194-219, n^os^ 65-89 (signalées dans Ghadban 1981 et 1987), Abdul-Nour 2001 (*AE* 2001, 1966), 2004 et 2007, Abdul-Nour & Gèze 2006, Chasseigne & Rodríguez 2006, et Abdul-Nour, Akhrass & Gèze 2009, ainsi que les propositions de Rey-Coquais 2002 et les remarques de Gatier, *AE* 2002, 1524-1526.
65. J.-F. Breton ne s'attarde pas sur cet aspect de la question. On ne saurait le lui reprocher, d'autant que ses cartes et ses commentaires constituent les instruments qui permettent de compléter ses observations. Du reste, il ne néglige pas le problème ici soulevé, notamment lorsqu'il conclut, dans la dernière phrase de son introduction (*IGLS* 8/3, p. 35), que « la rigueur du découpage forestier est [...] atténuée par l'existence d'un réseau très dense de villages et de chemins de montagne ». Voir aussi p. 26 : « les champs cultivés, les *sylvae pascuae* et les domaines des sanctuaires, au-dessus de 300 m. d'alt., empiètent eux aussi sur la forêt dans une proportion difficile à définir. »
66. Notamment *IGLS* 8/3, cartes 5 (région de Majdel Tarchiche, **33***, et d'Aintoura, **34**), 8 (sur la rive droite du Nahr Ibrahim, près du sanctuaire de Machnaqa, **23**) et 9 (haute vallée du Nahr Ibrahim, sur la rive gauche du fleuve, près de Qartaba).
67. Ces témoignages sont examinés *infra*, chapitre 3.
68. Strabon, *Géographie* 16, 2, 18.
69. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 5, 78.
70. Renan 1864-1874, p. 148-150, avec la lecture de T. Mommsen reprise dans le *CIL* 3, 183 (*ILS* 5974) ; Schlumberger 1940, cf. Rey-Coquais 1972, p. 103-104 (comm.) : *Fines positi inter / Caesarenses ad / Libanum et Gigarte/nos de vico Sidonior(um) / iussu* ⟦- - -⟧ *pro*[*c(uratoris) Aug(usti)*] / *per Dom*[*itium* - - -]. L. 5 : dans le passage martelé, pour des raisons matérielles, la restitution du nom d'un procurateur, préconisée par Mommsen, reste préférable à celle du nom d'un légat, ⟦*Cassi leg(ati Augusti)*⟧ *pro* [*pr(aetore)*] (Schlumberger).
71. Georges de Chypre, *Descriptio orbis Romani* 973 (κώμη Γίγηρτα).
72. Aliquot 1999-2003, p. 264-265, ici complété.
73. Sartre 2003, p. 548 et 553.
74. Le nom du *pagus* est connu par la dédicace *IGLS* 6, 2936, gravée dans un cartouche à queues d'aronde sur un bloc calcaire conservé au Musée de Beyrouth et identifiable, d'après sa taille et

son aspect, à un linteau plutôt qu'à une base de statue : *Dea Suria Nihathe(na) / pro Aug(usto), pagus / Augustus fecit / et dedica[vi]t*, « À la Dea Syria de Nihatha, au nom d'Auguste, le *pagus Augustus* a fait et consacré (ceci). » J.-P. Rey-Coquais souligne que l'on attend le datif *deae Suriae* à la première ligne, signale sans la suivre la suggestion d'H.-G. Pflaum, *dea(m) Suria(m)* (il s'agirait d'une statue), et suppose que *dea Suria* résulte d'une contamination par le grec θεᾷ Συρίᾳ. Pour le *vicus Mifsenus* d'Hosn Niha, voir *IGLS* 6, 2946, cf. Rey-Coquais 1987, p. 203 n. 44.

75. Dans son étude de l'onomastique et des monuments de Niha, Rey-Coquais 1987, p. 198-207, met bien en évidence le mélange de coutumes locales et de traditions proprement romaines ; il souligne que Niha est le seul site de la Békaa à avoir livré une série de stèles et de portraits sculptés à la romaine. Voir aussi la colonne funéraire de Qartaba, dans la vallée du Nahr Ibrahim : Parlasca 1982, p. 19-20, avec l'étude de Gatier 2005b.

76. *IGLS* 6, 2942, que corrige implicitement Rey-Coquais 1987, p. 198.

77. Rey-Coquais 1989a, p. 736.

78. Jacques & Scheid 1996, p. 248-250.

79. Voir les remarques nuancées de Hugoniot & Sartre 2004, p. 114-115, à propos de la situation africaine : « les liens de dépendance de ces trois types de communautés (*pagi*, *castella* et *vici*) avec les cités voisines ne sont que rarement attestés par l'épigraphie africaine et il faut se contenter d'observer la présence sporadique de ces localités en Proconsulaire sans que l'on puisse les rattacher systématiquement au territoire de colonies romaines. On doit donc se garder d'étendre à toutes les colonies de la province, déduites ou honoraires, une organisation territoriale fondée sur une subdivision régulière entre quartiers urbains (*vici*), cantons (*pagi*) et chefs-lieux de cantons (*castella*). Les archéologues constatent pourtant l'extraordinaire densité urbaine de l'Afrique proconsulaire. La province était parsemée d'un semis extrêmement serré de *villae* rurales et de petites bourgades souvent très proches les unes des autres. Leurs liens avec le centre urbain des cités sont très discutés. On pourra toujours invoquer l'argument *a silentio*, mais il paraît difficile d'affirmer que toutes les communes d'Afrique, du simple village à la petite bourgade, avaient un statut officiel reconnu par les autorités municipales de leur territoire. On peut même *a contrario* estimer que les titres de ces subdivisions municipales devaient être concédés assez rarement à ces localités, peut-être parce que ces statuts impliquaient une relative autonomie de gestion et donc des sources de financement public. »

80. Comme le note Sartre 2003, p. 739 n. 18 (2005a, p. 476 n. 17), Flavius Josèphe, *Guerre juive* 7, 216-217, apporte la confirmation que la présence d'un domaine impérial et l'existence d'une cité sont incompatibles sur la même portion de territoire.

81. Sur les questions de méthode, voir en dernier lieu Feissel 2000, qui dresse le bilan des recherches récentes sur les ères locales de l'Orient romain et qui attire l'attention sur le caractère spécifique de la documentation protobyzantine avant de reprendre l'étude de deux exemples classiques, celui du territoire municipal d'Antioche et celui des territoires provinciaux de Palestine et d'Arabie.

82. *Novelles* 47, 1 (trad. Feissel 2000, p. 65) : Εἰ δὲ καί τις παρὰ τοῖς τὴν ἑῴαν οἰκοῦσιν ἢ ἄλλοις ἀνθρώποις φυλάττεται παρατήρησις ἐπὶ τοῖς τῶν πόλεων χρόνοις, οὐδὲ ταύτῃ βασκαίνομεν· ἀλλὰ προτετάχθω μὲν ἡ βασιλεία, ἐπέσθω δὲ ὡς εἴρηται ὅ τε ὕπατος ἥ τε ἐπινέμησις ὅ τε μὴν ἥ τε ἡμέρα, καθ' ἣν πράττεται καὶ γράφεται τὰ γινόμενα, τηνικαῦτά τε ἐπαγέσθω καὶ τὸ τῆς πόλεως πᾶσι τρόποις ἔτος. ἡμεῖς γὰρ ἀφαιροῦμεν μὲν τῶν ἔμπροσθεν οὐδὲ ἕν, βασιλικῇ δὲ προσθήκῃ τὸ πρᾶγμα αὔξομεν. Sur la réforme chronologique de 537 apr. J.-C. et son application limitée dans l'épigraphie grecque, voir aussi Feissel 1993b.

83. Seyrig 1950, p. 34-43 (*AntSyr* 4, p. 101-110), sur les ères de Damas et de Tripolis ; Seyrig 1954b, p. 76 (*AntSyr* 5, p. 95), sur celles d'Orthosie (avec les compléments de *RPC* 1, p. 644-645) ; Seyrig 1962a, p. 193 n. 2 (*AntSyr* 6, p. 100), sur celles d'Héliopolis et de Laodicée du Liban. Sur les ères tyriennes, Seyrig 1957 (*AntSyr* 5, p. 155-160) et Rey-Coquais 2004 : celle qui reste en usage à Tyr à l'époque romaine commence en octobre 126 av. J.-C. (même si un sceau de Tel Anafa atteste par

ailleurs l'usage épisodique de l'ère de courtoisie commémorant la victoire d'Octave à Actium, d'après Stein 1994). Sur l'ère de Sidon, dont le début est fixé au 1[er] janvier 110 av. J.-C. sous l'Empire, Rey-Coquais 2000, p. 816-819, et Kiourtzian 2002, avec les remarques de Gatier, *AE* 2002, 1528, Rey-Coquais 2005a, p. 84, et Abou Diwan 2009.

84. Seyrig 1950, p. 38 (*AntSyr* 4, p. 105).

85. Mouterde 1944-1946, p. 41, à Béryte ; *IGLS* 6, 2953, à Karak Nouh, dans la Békaa, en 96 apr. J.-C.

86. Seyrig 1962a (*AntSyr* 6, p. 98-100), à Ain es-Samaké ; Rey-Coquais 1982, p. 405-408, n[os] 9-12, à Khan Khaldé.

87. Seyrig 1962a, p. 193 (*AntSyr* 6, p. 100).

88. L'ère séleucide est attestée à Baalbek dès le mois d'août 60 apr. J.-C. (*IGLS* 6, 2733), puis à nouveau à Yammouné (**52**) en 72-73 apr. J.-C. (*IGLS* 6, 2917). Elle se maintient dans la Békaa jusqu'au milieu du VIII[e] s. apr. J.-C., d'après deux mosaïques inscrites de l'église de Nabha (**48***). Voir Ghadban 1980, p. 107, n° 6, de 732-733 apr. J.-C., et p. 108-110, n° 8, de décembre 746 apr. J.-C. (*SEG* 30, 1676).

89. D'après Rey-Coquais 1982, p. 406, n° 10, inscription commémorant la pose d'une mosaïque à Khan Khaldé le 8 Panémos de l'an 586. J'écarte de la discussion deux textes chrétiens de la Békaa méridionale où l'usage de l'ère hellénistique de Béryte a été supposé sans raison nécessaire. Voir *IGLS* 6, 2985, à Dakoué (**71**, an 625), et Ghadban 1985, p. 296-302 (*SEG* 37, 1448), à Hammara (**88***, an 513) : dans les deux cas, l'ère de Sidon pourrait aussi convenir. Par ailleurs, je suis aujourd'hui encore plus réservé que dans Aliquot 1999-2003, p. 235, sur l'usage de l'ère de Béryte pour convertir la date de la dédicace de Majdel Aanjar (**70**), car cette ère tardivement utilisée à Béryte n'est jamais formellement attestée dans la Békaa.

90. Pour l'ère de Panéas, qui débute au premier semestre de l'an 2 av. J.-C., voir *IGLS* 11, p. 22-25.

91. Seyrig 1954b, p. 77 (*AntSyr* 5, p. 96), sur les ères de Botrys.

92. Seyrig 1954b, p. 73-75 (*AntSyr* 5, p. 92-94), avec *RPC* 1, p. 647-648.

93. Le poids de l'an 190 est publié dans Seyrig 1954a, p. 69 (*AntSyr* 5, p. 88) ; pour sa datation, Seyrig 1954b, p. 74-75 (*AntSyr* 5, p. 93-94). Le poids daté de l'an 30 d'Auguste et de l'an 311 des Séleucides (soit 2-1 av. J.-C.) est uniquement signalé dans *AntSyr* 5, p. 94 n. 3. La formulation de la date est comparable à celle de l'inscription d'Aréthuse *IGLS* 5, 2085 : « an 36 (d'Actium), mais 317 suivant le comput antérieur (celui des Séleucides) ». Cependant, le poids de l'an 190 montre que Byblos, contrairement à Aréthuse, conserve l'ère actienne après la mort d'Auguste.

94. Rey-Coquais 1972, p. 94-105.

95. Rey-Coquais 1972, p. 95-96 n. 6, et 1999b, p. 634 n. 15, rapproche la situation des temples libanais de celle des sites cultuels hauranais dont l'appartenance aux domaines hérodiens est connue et dont les inscriptions sont également datées selon le comput impérial après l'époque des princes clients. Cependant, le cas du Hauran, où l'urbanisation est tardive, pourrait être différent de celui du Liban-Nord, où l'extension territoriale des cités dans leur arrière-pays proche est susceptible de précéder la réorganisation de la région sous le contrôle de Rome.

96. *De Dea Syria* 8.

97. Vaumas 1954, p. 55-56.

98. Rey-Coquais 1972, p. 102-103, ici complété.

99. L'inscription qui atteste l'usage de l'ère séleucide dans la haute vallée du Nahr Ibrahim est l'épitaphe de Yanouh. Rey-Coquais 1972, p. 96, cite sa date : an 564, soit 252-253 apr. J.-C. Rey-Coquais et Yon la publient dans Gatier *et al.* 2004, p. 202-203 (cf. Aliquot 2006b, p. 135, pour le nom de la défunte ; *SEG* 54, 1640).

100. Les sites montagnards de cette région sont susceptibles d'appartenir aux domaines ituréens et hérodiens avant d'être annexés à la province romaine de Syrie, comme le suggère la dédicace de Qalaat Faqra (**31**) pour le salut d'Agrippa II et de Bérénice. Voir Rey-Coquais 1999b, p. 638-640, n° 6, cf. Aliquot 2002, p. 245. Par la suite, l'usage généralisé de l'ère séleucide ne permet pas de

déterminer l'appartenance de la région au territoire de Béryte ou à un domaine impérial. Voir Aliquot 1999-2003, p. 253.

101. Aux deux inscriptions forestières déjà repérées dans le Ouadi Brissa (*IGLS* 8/3, 5186-5187) s'ajoutent les trouvailles épigraphiques de Ghadban 1978, p. 194-219, n^{os} 65-89, simplement signalées dans Ghadban 1981 et 1987 : vingt-cinq textes inédits jalonnent la région depuis le Ouadi Brissa, au nord-ouest d'Hermel (**44**), jusqu'au Jabal Sannine (**32***), qui domine Zahlé. Certains de ces textes sont publiés dans Chasseigne & Rodríguez 2006, qui n'ont pas connu le travail de C. Ghadban. L'usage de l'ère séleucide est commun au versant oriental du Mont Liban et à la partie de la Békaa plus certainement englobée dans le territoire des colonies de Béryte, puis d'Héliopolis. Pour les inscriptions datées des avant-monts libanais, voir Ghadban 1975-1976 (Jabal Akroum, **2**) ; *IGLS* 6, 2917 (poljé de Yammouné, **52**), avec Rey-Coquais 1981, p. 169-170.

102. Strabon, *Géographie* 16, 2, 19. Pour la localisation traditionnelle des sources de l'Oronte dans la région de Hermel, voir Abel 1933, p. 147.

103. Dussaud 1927, p. 401-402 ; Rey-Coquais 1964, p. 296-301. Voir Vaumas 1954, p. 249, avec carte hydrographique pl. 8.

104. Je m'appuie ici sur *IGLS* 6, Ghadban 1981 et Rey-Coquais 1981. La zone des inscriptions datées selon l'ère de Sidon englobe à mon avis Dakoué (**71**) et Hammara (**88***), non loin de Majdel Aanjar (**70**) vers le sud. Après que les Hérodiens l'ont administré de manière intermittente entre 41 et 53 apr. J.-C., le district de Chalcis est sans doute attribué à la colonie de Béryte.

105. Pour Hiné (**111**), Aliquot 1999-2003, p. 195 n. 115, à propos de Flavius Josèphe, *Guerre juive* 2, 95.

106. La querelle territoriale entre Damas et Sidon est attestée par Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 18, 153, qui la date sous Tibère sans plus de précision. Dès le règne d'Auguste, la convoitise des deux cités a probablement été attisée par la chute de Chalcis du Liban et par l'annexion des derniers réduits ituréens de la Békaa méridionale, de l'Antiliban et de l'Hermon. Quoi qu'il en soit, sous Tibère, la dispute ne peut concerner que l'Hermon, car l'Abilène reste aux mains de l'Ituréen Lysanias avant de passer entre 28-29 et 37 apr. J.-C. dans celles d'Agrippa I^{er} (*Luc* 3, 1 ; Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 18, 237).

107. Pour les inscriptions de l'Hermon datées selon l'ère séleucide, voir *IGLS* 11, 18 (Jdeidet Yabous, **87**), 36 (Burqush, **107**), 38 (Qalaat Jendal, **109***), 41 (Rimé, **112***), 42 (Arné, **113**), 50-51 (Hiné, **111**).

108. Yabroud (**72***) : *IGLS* 5, 2707, avec Will 1983, p. 145 n. 23 (1995, p. 593). Halboun (**77***) : Rostovtseff 1928 (*SEG* 7, 216-218). Georges de Chypre, *Descriptio orbis Romani* 990 (κλίμα Ἰαβρούδων) et 993 (κλίμα Μαγλούλων). L'opuscule géographique de Georges de Chypre est composé vers l'an 600 apr. J.-C. Il reprend pour une part les listes de Hiéroclès (VI^{e} s. apr. J.-C.). Sartre 2003, p. 741-743, et 2005a, p. 207-211, fait l'état de la question et exprime à juste titre des réserves sur l'histoire des domaines impériaux connus uniquement par des sources aussi tardives.

109. Honigmann 1942-1943, p. 61 : à la fin de la sixième session du concile œcuménique de Chalcédoine (451 apr. J.-C.), Théodore de Damas signe au nom de son suffragant Eusèbe de Yabroud. L'existence de l'évêché de Yabroud est aussi attestée vers 570 apr. J.-C. par la *Notitia Antiochena*, éd. E. Honigmann, p. 75. Dans la région, la promotion de Yabroud au rang d'une cité et d'un siège épiscopal fait écho à celle d'autres bourgades montagnardes : Rakhla-Zénonopolis (Rakhlé, **106**) en territoire sidonien, Barkousa-Justinianopolis (Burqush, **107**) en Damascène, Abila de Lysanias en Abilène.

110. *IGLS* 11, 1-2 (Haloua, **89**), 4 (Deir el-Aachaiyer, **105**), 20, 22-26, 31, 33 (Rakhlé, **106**), 35 (provenance incertaine). Dans l'Antiquité tardive, l'ancienne frontière entre Sidon et Damas correspond à celle qui sépare la Phénicie côtière de la Phénicie libanaise.

111. *IGLS* 11, 18 (Jdeidet Yabous, **87**), 36 (Burqush, **107**), pour m'en tenir aux localités les plus proches de la frontière orientale de Sidon.

112. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 539, et *Antiquités juives* 16, 361, indique que les Sidoniens possèdent le village de Platanée, identifiable au lieu-dit Platanos de Polybe, *Histoires* 5, 68, 6 ; selon Dussaud 1927, p. 45-47, il s'agirait d'Aaramoun, au nord-est de l'embouchure du Nahr ed-Damour. L'usage de l'ère municipale bérytienne est attesté à Khan Khaldé par les inscriptions chrétiennes que publie Rey-Coquais 1982, p. 405-408, n[os] 9-12.

113. Voir Rey-Coquais 2000, p. 816-819 (Sidon et environs) ; Kiourtzian 2002 (Zahrani) ; Alpi, Kowalski & Waliszewski 1998, p. 238-240 (Anane) ; Wattel-De Croizant 1995, p. 135-148, et Rey-Coquais 2005a, p. 85 (Jiyé) ; Alpi, dans Ortali-Tarazi & Waliszewski 2002b, p. 47-48 (Chhim, **39**) ; *IGLS* 6, 2989 (Bab Maréa, au pied du Jabal Niha et en bordure du lac de Qaraoun) ; Abou Diwan 2009, p. 120-122, n° 6 (Lala) ; pour l'Hermon, *IGLS* 11, 5 (Kfar Qouq, **95***), 7-8 (Aaiha, **96**), 12 (Ain Horché, **101**), 15 (Ain Aata, **102**).

114. Rey-Coquais 1977, p. 48-49, d'après Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* 2, 17, 2.

115. Feissel, *Bull. ép.* 1987, 513, et Gatier, *AE* 2002, 1528. Republiant ce texte, Kiourtzian 2002, p. 24-25, utilise à tort l'ère sidonienne pour le dater.

116. Des publications archéologiques et épigraphiques complètent les observations de Meimaris 1992, p. 60-65, et de Di Segni 1997a, p. 188-223, principalement fondées sur le témoignage des sources littéraires et des inscriptions datées de l'époque romaine et protobyzantine (Kadesh, **42**, Suhmata, Khirbet Alya, Khirbet Karkara, el-Bassah) : Berlin & Herbert 2003 et Ariel & Naveh 2003 (vestiges et sceaux hellénistiques de Tell Kadesh) ; Rey-Coquais 2005a, p. 85-87 (photos, trad. et comm. des dédicaces chrétiennes sur les mosaïques de Saddiqin).

117. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 3, 35.

118. Le cas de Kadesh (**42**) est traité par Meimaris 1992 p. 60-65, n[os] 1-5, et Di Segni 1997a, p. 188-198, n[os] 27-31. Outre les inscriptions datées, voir aussi Flavius Josèphe, *Guerre juive* 4, 104-105 (μεσόγειος δ᾽ ἐστὶ Τυρίων κώμη καρτερά), cf. 2, 459 (Κάδασα ἡ Τυρίων). Au sud-ouest de Kadesh, Yaroun (**41***) a livré une inscription dont la date doit probablement être calculée selon l'ère municipale de Tyr. Voir Lammens 1902, p. 54, n° 102 : an 314, soit 188-189 apr. J.-C.

119. *IGLS* 6, 2989 (Bab Maréa) ; *IGLS* 11, 15 (Ain Aata, **102**) et 42 (Arné, **113**).

120. *IGLS* 11, p. 22-25, pour le détail de la discussion.

121. Sur les limites et les localités antiques de la Batanée, Sartre 1999, p. 220-221, et 2002, p. 218-222.

122. Sartre 1982, p. 48-70 ; Meimaris 1992, p. 146-304, 357-380.

123. On ne connaît aucun récit à propos de l'Éleuthéros (Nahr el-Kébir), du Lycos (Nahr el-Kelb), du Magoras (Nahr Beyrouth) et du Léon (Nahr ed-Damour, autrement appelé *Damouras* et *Tamyras*), dont les noms reflètent l'hellénisation de la toponymie régionale sans que l'on puisse les expliquer. Honigmann 1923-1924, n[os] 151c, 167, 268b, 277a, 281a, réunit les références sur ces cours d'eau. L'assonance de l'hydronyme *Damouras* et du nom *Démarous*, que Philon de Byblos donne au père de Melqart, pourrait être fortuite (*contra* Baumgarten 1981, p. 195) ; Lipiński 1995, p. 123-124, considère que *Damouras* pourrait transcrire un substantif araméen *ṭmwr*, « cachette, refuge ».

124. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, transmis par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 29 : ἔτει δὲ τριακοστῷ δευτέρῳ τῆς ἑαυτοῦ κρατήσεως καὶ βασιλείας, ὁ Ἦλος, τοῦτ᾽ ἔστιν ὁ Κρόνος, Οὐρανὸν τὸν πατέρα λοχήσας ἐν τόπῳ τινὶ μεσογείῳ καὶ λαβὼν ὑποχείριον ἐκτέμνει αὐτοῦ τὰ αἰδοῖα σύνεγγυς πηγῶν τε καὶ ποταμῶν. Ἔνθα ἀφιερώθη Οὐρανὸς καὶ ἀπηρτίσθη αὐτοῦ τὸ πνεῦμα καὶ ἀπέσταξεν αὐτοῦ τὸ αἷμα τῶν αἰδοίων εἰς τὰς πηγὰς καὶ τῶν ποταμῶν τὰ ὕδατα, καὶ μέχρι τούτου δείκνυται τὸ χωρίον.

125. Hésiode, *Théogonie* 173-187. Baumgarten 1981, p. 211-212, rapproche également le récit de la mutilation d'Ouranos chez Philon de celui de la blessure d'Adonis selon le *De Dea Syria*. L'analogie paraît uniquement formelle : la fonction politique des deux mythes est différente, comme on le verra.

126. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe, *Préparation évangélique* 1, 10, 36-37. Sawaya 1998 actualise la liste des monnaies de Byblos au type du Cronos phénicien ; il faut ajouter à son catalogue l'exemplaire provenant des fouilles de Yanouh, publié par le même auteur dans Gatier *et al.* 2004, p. 173, n° 1.

127. Jean Lydus, *Sur les mois* 4, 64, *in fine* : ἐκ γὰρ τοῦ Λιβάνου (ὅρος δέ ἐστιν ἐκεῖ ἐκ τῆς πρὸς λίβα νεύσεως οὕτω καλούμενον) δύο ποταμοὶ ἐκπίπτουσιν ἐπὶ τὴν θάλασσαν, ὧν ὁ μὲν μείζων καὶ διειδέστερος Ἄδωνις, ὁ δὲ ἐλάσσων καὶ γεωδέστερος Ἄρης προσαγορεύεται. ἐμπίπτων δὲ ὁ Ἄρης τῷ Ἄδωνι οὐ διασώζει τὴν οἰκείαν προσηγορίαν ἄχρι θαλάσσης. ἐπεὶ οὖν Ἄδωνις ὅλος ἐμμίγνυται τῷ πελάγει, δοκεῖ μᾶλλον αὐτὸς ἀγαπᾶσθαι πρὸς τῆς Ἀφροδίτης ἀντὶ τοῦ τῆς θαλάσσης.

128. *De Dea Syria* 8 : ἔνι δὲ καὶ ἄλλο θωῦμα ἐν τῇ χώρῃ τῇ Βυβλίῃ · ποταμὸς ἐκ τοῦ Λιβάνου τοῦ οὔρεος ἐς τὴν ἅλα ἐκδιδοῖ · οὔνομα τῷ ποταμῷ Ἄδωνις ἐπικέαται. ὁ δὲ ποταμὸς ἑκάστου ἔτεος αἱμάσσεται καὶ τὴν χροιὰν ὀλέσας ἐσπίπτει ἐς τὴν θάλασσαν καὶ φοινίσσει τὸ πολλὸν τοῦ πελάγεος καὶ σημαίνει τοῖς Βυβλίοις τὰ πένθεα. μυθέονται δὲ ὅτι ταύτῃσι τῇσι ἡμέρῃσιν ὁ Ἄδωνις ἀνὰ τὸν Λίβανον τιτρώσκεται, καὶ τὸ αἷμα ἐς τὸ ὕδωρ ἐρχόμενον ἀλλάσει τὸν ποταμὸν καὶ τῷ ῥόῳ τὴν ἐπωνυμίην διδοῖ. ταῦτα μὲν οἱ πολλοὶ λέγουσιν. ἐμοὶ δέ τις ἀνὴρ Βύβλιος ἀληθέα δοκέων λέγειν ἑτέρην ἀπηγέετο τοῦ πάθεος αἰτίην. ἔλεγεν δὲ ὧδε· ὁ Ἄδωνις ὁ ποταμός, ὦ ξεῖνε, διὰ τοῦ Λιβάνου ἔρχεται· ὁ δὲ Λίβανος κάρτα ξανθόγεώς ἐστιν. ἄνεμοι ὦν τρηχέες ἐκείνῃσι τῇσιν ἡμέρῃσιν ἱστάμενοι τὴν γῆν τῷ ποταμῷ ἐπιφέρουσιν ἐοῦσαν ἐς τὰ μάλιστα μιλτώδεα, ἡ δὲ γῆ μιν αἱμώδεα τίθησιν· καὶ τοῦδε τοῦ πάθεος οὐ τὸ αἷμα, τὸ λέγουσιν, ἀλλ' ἡ χώρη αἰτίη. ὁ μὲν μοι Βύβλιος τοσάδε ἀπηγέετο· εἰ δὲ ἀτρεκέως ταῦτα ἔλεγεν, ἐμοὶ μὲν δοκέει κάρτα θείη καὶ τοῦ ἀνέμου ἡ συντυχίη.

129. *De Dea Syria* 6.

130. *De Dea Syria* 9 : ἀνέβην δὲ καὶ ἐς τὸν Λίβανον ἐκ Βύβλου, ὁδὸν ἡμέρης, πυθόμενος αὐτόθι ἀρχαῖον ἱρὸν Ἀφροδίτης ἔμμεναι, τὸ Κινύρης εἵσατο, καὶ εἶδον τὸ ἱρόν, καὶ ἀρχαῖον ἦν.

131. Pseudo-Méliton, *Apologie*, éd. et trad. W. Cureton, p. 25 et 44, trad. Lipiński 1995, p. 74 : « Le peuple de la Phénicie adorait Belti (*Blty*), reine de Chypre, car elle s'était éprise de Tammouz fils de Chousor, roi des Phéniciens, et avait quitté son propre royaume pour venir habiter à Byblos, une forteresse des Phéniciens, assujettissant en même temps tous les Chypriotes au roi Chousor. Car, bien qu'elle eût aimé Arès avant Tammouz, elle avait commis l'adultère avec ce dernier et son époux Héphaïstos, qui l'avait prise sur le fait et était jaloux d'elle, vint tuer Tammouz dans la montagne du Liban, alors que celui-ci était en train de chasser le sanglier. Depuis lors, Belti est restée à Byblos et elle est morte à Afqa, où Tammouz avait été enseveli. » C'est en s'appuyant sur ce témoignage unique que Renan 1864-1874, p. 297, et Soyez 1977, p. 43, suggèrent de localiser le tombeau de Tammouz (Adonis) à Afqa, non sans réserves. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 57, se contentent d'observer qu'aucun monument repéré sur le site d'Afqa n'étaye cette hypothèse. Il est vrai que l'interprétation des ruines du sanctuaire et de ses environs est très compliquée.

132. Lycophron, *Alexandra* 828-833, dont les scholies, éd. E. Scheer, p. 264-267, indiquent qu'il est question d'Adonis à Byblos ; *De Dea Syria* 7 ; Denys, *Périégèse* 509 (scholie).

133. Zosime, *Histoire nouvelle* 1, 58, 1-2 (trad. F. Paschoud) : Ἄφακα χωρίον ἐστὶν μέσον Ἡλιουπόλεώς τε καὶ Βύβλου, καθ' ὃ ναὸς Ἀφροδίτης Ἀφακίτιδος ἵδρυται· τούτου πλησίον λίμνη τις ἔστιν ἐοικυῖα χειροποιήτῳ δεξαμενῇ · κατὰ μὲν οὖν τὸ ἱερὸν καὶ τοὺς πλησιάζοντας τόπους πῦρ ἐπὶ τοῦ ἀέρος λαμπάδος ἢ σφαίρας φαίνεται δίκην, συνόδων ἐν τῷ τόπῳ χρόνοις τακτοῖς γινομένων, ὅπερ καὶ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς ἐφαίνετο χρόνων. Ἐν δὲ τῇ λίμνῃ εἰς τιμὴν τῆς θεοῦ δῶρα προσέφερον οἱ συνιόντες ἔκ τε χρυσοῦ καὶ ἀργύρου πεποιημένα, καὶ ὑφάσματα μέντοι λίνου τε καὶ βύσσου καὶ ἄλλης ὕλης τιμιωτέρας· καὶ εἰ μὲν δεκτὰ ἐφάνη, παραπλησίως τοῖς βάρεσι καὶ τὰ ὑφάσματα κατεδύετο, εἰ δὲ ἄδεκτα καὶ ἀπόβλητα, αὐτά τε ἦν ἰδεῖν ἐπιπλέοντα τῷ ὕδατι τὰ ὑφάσματα καὶ εἴ τί περ ἦν ἐν χρυσῷ καὶ ἀργύρῳ καὶ ἄλλαις ὕλαις,

αἷς φύσις οὐκ αἰωρεῖσθαι ἐπὶ τοῦ ὕδατος ἀλλὰ καταδύεσθαι. Zosime pourrait s'appuyer en l'occurrence sur le témoignage d'Eunape de Sardes. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 5, 5, évoque lui aussi la boule de feu, qui descendrait de la montagne pour disparaître dans le fleuve.
134. *IGLS* 11, A/17, comm., avec les références.
135. Polybe, *Histoires* 5, 45, 8. Chez Ptolémée, *Géographie* 5, 14, 16, l'épithète de Laodicée du Liban, σκαβίωσα, « raboteuse, rugueuse, galeuse », renvoie aussi à l'âpreté des paysages de la Békaa septentrionale.
136. Will 1949, p. 273-274 (1995, p. 644-645), propose d'attribuer le monument de Hermel à l'un des Mennaïdes, Starcky 1971-1972, p. 109, à l'un des dynastes du Liban-Nord.
137. Voir les remarques de Rey-Coquais 1981, p. 169-170, à propos des trouvailles de Ghadban 1981, p. 159-162, et 1987, p. 224-229.
138. Sur la géographie de l'Oronte, voir Weulersse 1940, et Vaumas 1954, p. 246-248.
139. Vaumas 1954, p. 248.
140. Voir Abel 1933, p. 147, 156-158, et 1933-1938, 1, p. 462-465, qui montre notamment que, contrairement à une idée tenace (par exemple *IGLS* 6, p. 24, et Butcher 2003, p. 13), le Litani ne saurait être identifié au Léontès pour la bonne raison qu'aucun fleuve phénicien n'a jamais reçu ce nom dans l'Antiquité. Sur la géographie du Litani, voir Vaumas 1954, p. 249-255.
141. Théophane, *Chronique*, éd. C. de Boor, p. 418 : εἰς τὰ μέρη Δαμασκοῦ καὶ Ἀντιλιβάνου, εἰς κάμπον λεγόμενον Γαρίς.
142. Polybe, *Histoires* 5, 45, 8 ; 46, 1-3 ; 61, 7-8. Abel 1933 examine aussi la tradition géographique arabe (Yaqout, al-Idrisi, al-Dimashqi).
143. Les publications sur la mythologie de l'Oronte sont nombreuses : outre l'étude classique d'Abel 1933, qui foisonne de remarques judicieuses, voir Balty 1982, avec des arguments complémentaires sur l'identification de l'Oronte à un fleuve de Baal, Chuvin 1991b, p. 170-173 (« Oronte et l'Oronte »), et Bernard 1995, qui revient longuement sur la légende de la plaine d'Apamée telle qu'elle est rapportée par le Pseudo-Oppien, en insistant sur les souvenirs macédoniens décelables dans la toponymie régionale.
144. Les textes ougaritiques sur le combat de Baal et Lotan sont traduits dans Caquot & Sznycer 1974, p. 168, 239-240, 243. Sur le Léviathan, dragon marin de *Ésaïe* 27, 1, et de *Psaumes* 74, 13-14, voir Uehlinger 1999, avec la bibliographie. Dans la Septante, la traduction grecque de *Léviathan*, Δράκων, n'est autre que l'un des noms de l'Oronte : Malalas, *Chronographie* 2, 12 ; 8, 10 et 12 ; 10, 10 ; Eustathe, *Commentaire à Denys le Périégète* 919.
145. Au début du vᵉ s. apr. J.-C., la version syriaque de la *Théophanie* d'Eusèbe de Césarée (2, 14), fournit la plus ancienne attestation écrite du nom sémitique de *Baalbek*, ce qui suggère que le toponyme a survécu dans la langue orale. Contrairement aux savants qui traduisent *Baalbek* par « Baal de la plaine » ou « Baal des pleurs », Milik 1967, p. 595, et 1972, p. 433, interprète ce nom de lieu par le cananéen *Baal(ne)bek*, « Baal de la source ». Cette analyse est généralement acceptée aujourd'hui, même si Wild 1973, p. 219-223, souligne le caractère inhabituel de l'assimilation *ln* > *ll*, qui justifierait la formation du toponyme arabe actuel *via* l'araméen.
146. Sur le thème du combat contre l'anguipède en Phénicie et en Syrie, Seyrig 1934, p. 165-172 (*AntSyr* 2, p. 20-27). Ajoutons que Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2 (Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 26), fait intervenir Typhon aux côtés de Pontos et de Nérée, contemporains de Cronos II, Zeus Bélos et Apollon, et qu'un mythe tyrien connu d'Eudoxe de Cnide au ɪᴠᵉ s. av. J.-C. et transmis par Athénée, *Deipnosophistes* 9, 47, identifie Typhon au meurtrier d'Héraclès-Melqart.
147. Abel 1933, p. 156.
148. Abel 1933, p. 157.
149. Chuvin 1991b, p. 170-173, étudie les diverses versions relatives à la légende d'Orontès.

150. Bernard 1995. Pour les monnaies, voir Houghton *et al.* 2008, n[os] 1427-1428. Le nom Ἄξιος est également attesté par Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 7, 15, 11 (Ἀπαμείας τῆς πρὸς τῷ Ἀξίῳ ποταμῷ). Bien qu'il dérive de ce nom de bon augure, l'hydronyme arabe actuel *Nahr el-Aassi*, « fleuve rebelle », perpétue plutôt la tradition péjorative sur l'Oronte.

151. Apollodore, *Bibliothèque* 1, 6, 3. Sur le mythe grec de Typhon et son histoire, Vian 1960.

152. Strabon, *Géographie* 16, 2, 7 : Ῥεῖ δὲ τῆς πόλεως πλησίον Ὀρόντης ποταμός· οὗτος δ᾽ ἐκ τῆς Κοίλης Συρίας τὰς ἀρχὰς ἔχων, εἶθ᾽ ὑπὸ γῆν ἐνεχθείς, ἀναδίδωσι πάλιν τὸ ῥεῦμα, καὶ διὰ τῆς Ἀπαμέων εἰς τὴν Ἀντιόχειαν προελθών, πλησιάσας τῇ πόλει πρὸς τὴν θάλατταν καταφέρεται τὴν κατὰ Σελεύκειαν· τὸ δ᾽ ὄνομα τοῦ γεφυρώσαντος αὐτὸν Ὀρόντου μετέλαβε, καλούμενος πρότερον Τυφών. μυθεύουσι δ᾽ ἐνταῦθά που τὰ περὶ τὴν κεραύνωσιν τοῦ Τυφῶνος καὶ τοὺς Ἀρίμους, περὶ ὧν εἴπομεν καὶ πρότερον· φασὶ δὲ τυπτόμενον τοῖς κεραυνοῖς (εἶναι δὲ δράκοντα) φεύγειν κατάδυσιν ζητοῦντα· τοῖς μὲν οὖν ὁλκοῖς ἐντεμεῖν τὴν γῆν καὶ ποιῆσαι τὸ ῥεῖθρον τοῦ ποταμοῦ, καταδύντα δ᾽ εἰς γῆν ἀναρρῆξαι τὴν πηγήν· ἐκ δὲ τούτου γενέσθαι τοὔνομα τῷ ποταμῷ. À deux reprises (12, 8, 19 ; 13, 4, 6), Strabon a déjà eu l'occasion d'évoquer les Arimes, habitants mythiques de la région de Corycos (Cilicie), où se situe le gîte caverneux de Typhon. Ailleurs (6, 2, 9), il signale encore la disparition de l'Oronte dans le gouffre de Charybde, entre Apamée et Antioche.

153. *Talmud de Babylone*, traité *Baba Bathra* 74b.

154. Pausanias, *Description de la Grèce* 5, 7, 4-5 : ἐν δὲ τῇ γῇ <τῇ> Ἑβραίων ποταμόν τινα Ἰάρδανον καὶ αὐτὸς οἶδα λίμνην Τιβεριάδα ὀνομαζομένην διοδεύοντα, ἐς ταύτην ἐσιόντα καὶ ὑπὸ τῆς λίμνης αὐτὸν ἀναλούμενον. [...] τῷ δὲ Ἀλφειῷ τὸ αὐτὸ πάσχει. Nimmo Smith 2004 recense les légendes grecques de l'Alphée.

155. Pétris de culture classique, les voyageurs du XIX[e] s. relayent ici les Anciens. Nombreux sont ceux qui, la tête encore pleine des souvenirs bibliques de la Galilée, évoquent à leur tour l'Arcadie lorsqu'ils gagnent les premiers contreforts de l'Hermon méridional. Par exemple P. Loti dans *La Galilée*, 1896, éd. Martin 1991, p. 590-591 : « Continuant notre route du soir vers le nord [de Dan], nous allons donc sortir du vieux pays d'Israël, pour entrer sur le territoire des Gentils. C'est au milieu des arbres, des arbres retrouvés et encore nouveaux pour nos yeux, que nous cheminons maintenant, nous éloignant des marais et du fleuve, nous élevant par des pentes douces sur les montagnes qui ferment à l'est la vallée du Haut Jourdain. Une sorte d'Arcadie pastorale, de Bétique délaissée et charmante, où courent en tout sens des ruisseaux clairs. [...] Vers trois ou quatre heures enfin, le fantôme de la Césarée-de-Philippe nous apparaît, dans la belle verdure d'avril, au pied de hautes cimes couvertes de buissons et de fleurs ; des eaux vives bruissent partout alentour ; le fracas des sources et des torrents anime seul ses environs déserts. »

156. *IGLS* 11, A/13-14.

157. Comme le souligne Jost 1985, p. 476, le culte des nymphes n'est que rarement attesté dans la patrie arcadienne de Pan. Sur l'association de Pan et des nymphes : Brommer 1956, col. 1003 ; Larson 2001. Un exemple sous la plume du syrien Méléagre de Gadara : *Anthologie palatine* 7, 196. Le culte collectif des nymphes est bien attesté au Proche-Orient (Antioche, Daphné, Séleucie de Piérie, Philadelphie-Amman, Gadara, Nysa-Scythopolis, Pella), cf. Herter 1937, 1566, complété par Lichtenberger 2003, p. 105, 155, 183, 264, pour l'Arabie et la Décapole.

158. Roscher 1894 réunit les quatorze variantes de la généalogie du dieu. Jost 1985, p. 460-464, montre que les légendes du Cyllène et de Mantinée sont celles qui imposent l'idée de la filiation de Pan avec Hermès ; les liens privilégiés d'Hermès avec l'Arcadie justifient leur succès auprès des Grecs. Sur Pan, symbole de l'Arcadie, Jost 1985, p. 475-476.

159. Lucien, *Dialogues des dieux* 22, 2 : τὸν πατέρα δὲ γίνωσκε θεὸν ἔχων Ἑρμῆν Μαίας καὶ Διός. εἰ δὲ κερασφόρος καὶ τραγοσκελὴς εἶ, μὴ λυπείτω σε· ὁπότε γάρ μοι συνήει ὁ πατὴρ ὁ σός, τράγῳ ἑαυτὸν ἀπείκασεν, ὡς λάθοι, καὶ διὰ τοῦτο ὅμοιος ἀπέβης τῷ τράγῳ.

160. Étienne de Byzance, *Ethnica*, *s.v.* Δαμασκός : οἱ δὲ ὅτι Δαμασκὸς Ἑρμοῦ παῖς καὶ νύμφης Ἀλιμήδης ἐξ Ἀρκαδίας εἰς Συρίαν ἦλθε καὶ πόλιν ὁνώνυμον ἔκτισεν.
161. Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 136 B (éd. P. Athanassiadi, p. 304-307), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 200. Pour le combat des dieux et des géants sur l'Alphée, Pausanias, *Description de la Grèce* 8, 29, 1.
162. Sur ce dernier, *Iliade* 7, 142 ; scholies à *Iliade* 2, 209 et 7, 8 ; Pausanias, *Description de la Grèce* 8, 4, 10.
163. Ainsi Chuvin 1991b, p. 268.
164. Zouhdi 1961-1962, p. 89-98 (en arabe) (Speidel 1980, p. 39-40) ; Hajjar 1990c, p. 2601-2602, pl. 7 (*SEG* 40, 1397) ; Weber 2006, p. 33, n° 13, pl. 9a-b : Θαμαναιος οὐετρανὸς εὐσεβῶν ἀνέθηκεν θεῷ Ὠρίωνι.
165. Saulcy 1874, p. 30-31, n[os] 2-4 (non datées), pour les monnaies expertisées par l'auteur, les autres étant plus douteuses (cf. p. 31-32, n[os] 7-8, 14, 21). La monnaie *RPC* 1, p. 664, n° 4787 (30-29 av. J.-C.), porte au droit un buste masculin imberbe et juvénile tourné à droite et couronné de laurier, avec l'arc et le carquois au dos, d'abord identifié à celui d'Artémis, puis à celui d'Apollon (cf. *Suppl.* 1, p. 46) ; il s'agit peut-être moins du dieu lui-même que d'Octave assimilé à Apollon.
166. Cabouret 1997, p. 1020.
167. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* 2, 106, établit entre l'Alphée et l'Oronte un rapprochement semblable à celui que Pausanias opère entre l'Alphée et le Jourdain. Au colloque international de l'Université de Hama en 2003, puis dans une communication intitulée « Oronte et Barada : fleuves syriens » et présentée en 2004 au séminaire pluridisciplinaire de l'UMR 5189 HiSoMA sur « Les fleuves, géographie historique, archéologie et littérature », P.-L. Gatier a mis en évidence les nombreux emprunts de la mythologie de l'Oronte à celle de l'Alphée et de l'Arcadie. Pour les légendes damascènes, voir Gatier 2008-2009.
168. Sur l'eau de Styx en Arabie, voir Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 135 (éd. P. Athanassiadi, p. 302-303), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 195 et 199, avec le commentaire de Tardieu 1990, p. 38-69. La tradition grecque qui place le fleuve des enfers dans les gorges sauvages de l'Arcadie est déjà attestée par Hérodote, *Histoires* 6, 74, et Pindare, *Olympiques* 3, 28-29.
169. Dussaud 1936. Le poème *Baal et la génisse* est présenté et traduit dans Caquot & Sznycer 1974, p. 273-289.
170. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 5, 199, et *Guerre juive* 4, 2-3 ; *Talmud de Jérusalem*, traité *Kilayim* 9, 6 (32c).
171. Dussaud 1936, p. 295.
172. Voir notamment Lipiński 1971, p. 16, et Ma'oz 2004, p. 144.
173. À la suite de Caquot & Sznycer 1974, p. 283, il semble préférable de localiser le Shamak plus près d'Ougarit que ne le sont les sources du Jourdain (« peut-être dans la région du lac d'El 'Amq au nord-est d'Antioche, ou les marais du Ghâb, au sud de Djisr esh-Shogour »). Je remercie P. Bordreuil de m'avoir mis en garde contre l'interprétation de R. Dussaud : l'identification du Shamak au lac Houlé rappelle la tendance des premiers ougaritologues à localiser certains épisodes des mythes et des légendes d'Ougarit dans le même environnement géographique que celui de la littérature biblique.
174. Berlin 1999, p. 43 n. 5.
175. Les épigrammes composées par Antipatros de Sidon en l'honneur de Pan sont réunies dans l' *Anthologie palatine* 6, 14, 15 et 109. Pour les poèmes de Méléagre sur Pan, voir *Anthologie palatine* 7, 196 et 535 (ce dernier étant classé à tort parmi les épigrammes funéraires) ; 12, 128.
176. Marcadé 1969, p. 393-396, pl. 50.
177. L'importance des géants dans les traditions locales de l'Arcadie lui vaut le surnom de Γιγαντίς selon Étienne de Byzance, *Ethnica*, *s.v.* Ἀρκαδία. Voir Jost 1985, p. 245.
178. Le géant indien Orontès est enseveli près d'Antioche : Pausanias, *Description de la Grèce* 8, 29, 4, et Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 17, 310 ; 25, 252 ; 34, 177. Un autre géant, Pagras, donne

son nom à une localité située à une trentaine de kilomètres d'Antioche selon Malalas, *Chronographie* 8, 15, qui évoque aussi la présence d'un groupe de géants pétrifiés à deux milles de la ville. Enfin, Philostrate, *Héroïcos* 1, 1, relate la découverte du tombeau du géant Aryadès sur la rive de l'Oronte. Sur ces légendes, Chuvin 1991b, p. 172-173.

179. Polybe, *Histoires* 16, 18, 2 ; 28, 1, 3.

180. Malalas, *Chronographie* 10, 10.

181. Voir Vian 1960, p. 28-31, et Chuvin 1991b, p. 182-185 : Apollodore, *Bibliothèque* 1, 6, 3, évoque le rôle salvateur d'Hermès et de Pan dans la légende de Zeus et de Typhon (retenu prisonnier dans l'antre corycien du monstre, Zeus doit à l'intervention de ces deux dieux de recouvrer ses nerfs) ; pour Oppien, *Halieutiques* 3, 15-28, Pan est le seul sauveur des dieux ; au début du IIIe s. apr. J.-C., Pisandre de Laranda remplace Hermès et Pan par Cadmos, mais c'est avec la flûte de Pan que ce dernier charme Typhon ; Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 1, 510-512, suit cette version. De même qu'ils sont vénérés à Corycos à l'époque romaine, Zeus, Hermès et Pan, les trois dieux qui triomphent de Typhon, sont accueillis à demeure à Panéas et à Antioche. Le culte d'Hermès fils de Zeus est attesté au Panion par la dédicace d'une statue du dieu à Pan et aux nymphes en 148-149 apr. J.-C. (*IGLS* 11, A/14). À Antioche, où Zeus et Pan ont leurs propres temples, Hermès possède lui aussi un sanctuaire, visité par l'empereur Julien selon Libanios, *Discours* 15, 79.

182. Pausanias, *Description de la Grèce* 10, 7, 8 ; Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 1, 16 ; Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 42, 386. Une variante fait de Daphné la fille de Pénée, le dieu du fleuve homonyme de Thessalie : Hygin, *Fables* 203 ; Ovide, *Métamorphoses* 1, 452.

183. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 1, 16 ; Libanios, *Discours* 11, 94-99 ; Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 33, 211-215 ; Eustathe, *Commentaire à Denys le Périégète* 917 (d'après Arrien).

184. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 4, 541 : ταύτη (τῇ Σεμεχωνιτῶν λίμνῃ) τριάκοντα μὲν εὖρος, ἑξήκοντα δὲ μῆκος στάδιοι· διατείνει δ᾽ αὐτῆς τὰ ἕλη μέχρι Δάφνης χωρίου τά τε ἄλλα τρυφεροῦ καὶ πηγὰς ἔχοντος, αἳ τρέφουσαι τὸν μικρὸν καλούμενον Ἰόρδανον ὑπὸ τὸν τῆς χρυσῆς βοὸς νεὼν προπέμπουσι τῷ μεγάλῳ.

185. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 5, 178 (οὐ πόρρω τοῦ Λιβάνου ὄρους καὶ ἐλάσσωνος Ἰορδάνου τῶν πηγῶν) et 8, 226 (ἡ δὲ ἐστι πρὸς ταῖς πηγαῖς τοῦ μικροῦ Ἰορδάνου). Voir Abel 1933-1938, 1, p. 477.

186. En *Nombres* 34, 11, les Targums et la Vulgate remplacent le toponyme *Ribla* par des noms ou des expressions comparables à celles de Josèphe : *Dafna, fons Daphnis*. Voir Abel 1933-1938, 1, p. 304, 444.

187. Guérin 1880, p. 342 (Tell Defna) ; Dussaud 1927, p. 391-392 (Tell Defné) ; Abel 1933-1938, 1, p. 444 (Khirbet Dafna). Le toponyme *Dafna* est sur la carte topographique au 50 000e du Levant (feuille de Houlé, 1945).

188. Sur le Ladon d'Arcadie, Pausanias, *Description de la Grèce* 5, 7, 1 ; 8, 20, 1-4. Voir Jost 1985, p. 38-39, 61.

189. Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* 1, 16 (trad. P. Grimal, modifiée) : Ἐπεφοίτησε καὶ Ἀντιοχείᾳ τῇ μεγάλῃ πεπαυμένος τοῦ σιωπᾶν, καὶ παρῆλθεν ἐς τὸ ἱερὸν τοῦ Δαφναίου Ἀπόλλωνος, ᾧ περιάπτουσιν Ἀσσύριοι τὸν μῦθον τὸν Ἀρκάδα· τὴν γὰρ τοῦ Λάδωνος Δάφνην ἐκεῖ μεταφῦναι λέγουσι καὶ ποταμὸς αὐτοῖς ῥεῖ Λάδων, καὶ φυτὸν τιμᾶται παρ᾽ αὐτοῖς δάφνης, τοῦτο δὴ τὸ ἀντὶ τῆς παρθένου, κυπαρίττων τε ὕψη ἀμήχανα περιέστηκε κύκλῳ τὸ ἱερὸν καὶ πηγὰς ἐκδίδωσιν ὁ χῶρος ἀφθόνους τε καὶ ἠρεμούσας, αἷς τὸν Ἀπόλλω φασὶ ῥαίνεσθαι. ἐνταῦθα κυπαρίττου τι ἔρνος ἡ Γῆ ἀναδέδωκεν ἐπὶ Κυπαρίττῳ φασὶν ἐφήβῳ Ἀσσυρίῳ, καὶ πιστοῦται τὴν μεταβολὴν ἡ ὥρα τοῦ φυτοῦ. καὶ ἴσως νεανικώτερον ἅπτεσθαι δοκῶ τοῦ λόγου διαμυθολογῶν τὰ τοιαῦτα· ἀλλ᾽ οὐχ ὑπὲρ μυθολογίας ταῦτα. τί δέ μοι ὁ λόγος βούλεται; ὁ Ἀπολλώνιος ἰδὼν τὸ ἱερὸν χαρίεν μέν, σπουδὴν δ᾽ ἐν αὐτῷ οὐδεμίαν, ἀλλ᾽ ἀνθρώπους ἡμιβαρβάρους καὶ ἀμούσους· Ἄπολλον, ἔφη, μετάβαλε τοὺς ἀφώνους ἐς δένδρα,

ἵνα κἂν ὡς κυπάριττοι ἠχῶσιν. τὰς δὲ πηγὰς ἐπισκεψάμενος, ὡς γαλήνην ἄγουσι καὶ κελαρύζει σφῶν οὐδεμία· ἡ ἀφωνία, εἶπεν, ἡ ἐνταῦθα οὐδὲ ταῖς πηγαῖς ξυγχωρεῖ φθέγγεσθαι. πρὸς δὲ τὸν Λάδωνα ἰδὼν· οὐχ ἡ θυγάτηρ, ἔφη, σοὶ μόνη μετέβαλεν, ἀλλὰ καὶ σὺ τῷ δόξαι βάρβαρος ἐξ Ἕλληνός τε καὶ Ἀρκάδος.

190. Sur la visite à Antioche d'Apollonios de Tyane, Soler 2004, p. 382-386, en dernier lieu. Comme l'indique la préface de ses *Vies des sophistes*, Philostrate connaît personnellement le temple d'Apollon à Daphné, où il s'est entretenu avec l'un des Gordiens, qui faisait comme lui partie du cercle de l'impératrice Julia Domna. Voir Bowersock 1969, p. 105-106.

191. Jost 1985, p. 458, sur le paysage « panique » arcadien. Par exemple Ovide, *Fastes* 2, 271-276 : « Pan, dieu des troupeaux, était honoré, dit-on, par les anciens Arcadiens : on le trouvait partout sur les montagnes d'Arcadie, témoin le mont Pholoé, témoin le lac Stymphale et le Ladon aux eaux rapides qui court jusqu'à la mer, et les hauteurs boisées du Nonacris que couronnent des pins, et la haute Tricréné et les neiges de Parrhasie. »

192. Cabouret 1997, p. 1013-1015.

193. Il faut écarter de la discussion l'établissement grec hellénistique de Tel Anafa, qui ne saurait être considéré comme une ville. Voir Herbert 1994, 1997 et Berlin 1997 avec les remarques de Gatier 2003, p. 100, 103-104, 114. Contrairement à de nombreux auteurs (Ma'oz 1993, p. 526 ; MacAdam 1993, p. 343 ; Herbert 1994, p. 6 ; Sartre 2003, p. 121), je ne tiens pas compte non plus d'Appien, *Histoire de Syrie* 57, qui ferait mention d'une Antioche libanaise parmi les fondations urbaines de Séleucos I^er^ : « aujourd'hui encore, les plus fameuses d'entre elles sont les deux Séleucie, l'une sur la mer, l'autre sur le Tigre, Laodicée de Phénicie, Antioche sous le Mont Liban (Ἀντιόχεια ἡ ὑπὸ τῷ Λιβάνῳ ὄρει) et Apamée en Syrie. » Dans ce passage où il est clairement question de la tétrapole syrienne, la correction de Λιβάνῳ par Ἀμάνῳ s'impose, comme le souligne Will 1989, p. 224 (1995, p. 470).

194. *Anthologie Palatine* 7, 535 (trad. P. Waltz) : οὐκέθ᾽ ὁποῦ χιμάροισιν ἔχειν βίον, οὐκέτι ναίειν / ὁ τραγόπους ὀρέων Πὰν ἐθέλω κορυφάς. / τί γλυκύ μοι, τί ποθεινὸν ἐν οὔρεσιν ; ὤλετο Δάφνις, / Δάφνις, ὅς ἡμετέρῃ πῦρ ἔτεκε κραδίῃ. / ἄστυ τόδ᾽ οἰκήσω, θηρῶν δέ τις ἄλλος ἐπ᾽ ἄργην / στελλέσθω· τὰ πάροιθ᾽ οὐκέτι Πανὶ φίλα. Robert 1948, p. 10-11, et Rey-Coquais 1994a, p. 47-50, ont relevé l'intérêt de ce poème épidictique.

195. Selon Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 13, 393-394, Séleucie de Gaulanitide est une cité sous le règne d'Alexandre Jannée (103-76 av. J.-C.) ; en revanche, d'après le même auteur, *Autobiographie* 187, elle n'est plus qu'un village dans les années 60 apr. J.-C.

Chapitre 3 : Villages et sanctuaires

1 Les sanctuaires qui parsèment le Liban sous l'Empire romain forment un nouveau groupe [1]. On peut bien sûr déceler dans leur organisation et leur architecture la trace de traditions qui ne doivent parfois rien à Rome. Il paraît tout aussi important d'insister sur leur originalité : comme on le vérifie sur les sites dont le caractère cultuel est avéré sur une longue durée, le fait d'adapter les traditions locales à des modèles romains traduit l'émergence d'une conception inédite de l'organisation des espaces sacrés. L'aménagement des lieux de culte atteste par ailleurs que les fidèles sont capables de mobiliser une partie de leurs ressources à des fins non directement productives. Dans cette perspective, l'étude des sanctuaires est indissociable de celle des communautés d'où sont issus leurs commanditaires, leurs responsables et leurs visiteurs. De façon plus ordinaire et modeste que par l'investissement de richesses dans la construction de bâtiments cultuels, ces derniers affichent leur piété individuellement ou collectivement. Leurs témoignages précisent à l'occasion les fonctions de tel adorateur ou de tel groupe de dévots, permettant ainsi de comprendre les relations que les fidèles entretiennent entre eux lorsqu'ils consacrent des monuments à leurs dieux.

Les lieux de culte

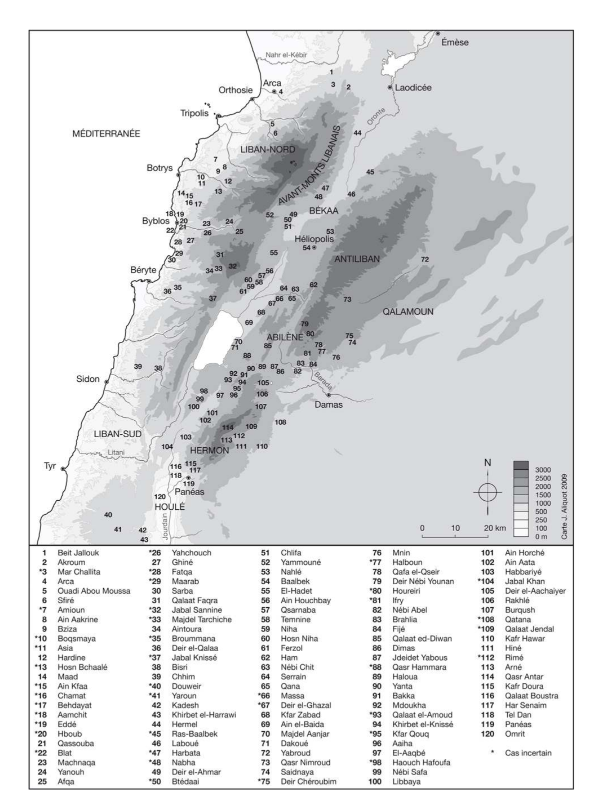
2 S'ils occupent toute la montagne jusqu'au sommet du Mont Hermon, à 2814 m d'altitude, les cent vingt sites cultuels attestés ou présumés du Liban couvrent inégalement la région. L'étude de leur répartition met tout d'abord en évidence l'existence de groupes de sanctuaires dans des secteurs relativement confinés. À une échelle géographique plus grande, il apparaît ensuite que, dans le choix de nombreux sites où élever un autel et bâtir un temple, la proximité des sources et des terres arables revêt une importance plus grande que l'isolement. Le bornage de certains lieux de culte indique enfin que les domaines dont les sanctuaires sont parfois dotés sous l'Empire côtoient les zones aux potentialités agricoles ou économiques intéressantes sans nécessairement les englober.

Des foyers de sites cultuels

3 La densité globale des lieux de culte (**fig. 19**) est bien plus élevée au Liban que dans deux régions montagneuses du Proche-Orient romain sur lesquelles on dispose d'études assez

complètes pour autoriser les comparaisons, la Palmyrène du Nord-Ouest et l'Antiochène, dans le Massif calcaire de la Syrie du Nord [2]. En nombre important, les sites cultuels libanais occupent indifféremment toutes les zones de la région, depuis le littoral (**18***, **29***, **30**) et la plaine du Akkar (**1**, **3***, **4**) jusqu'aux sommets des montagnes les plus élevées en altitude, tels le Jabal Sannine (**32***), le Jabal Knissé (**37***) et le Jabal ech-Cheikh (**114**). Soixante-et-un d'entre eux se trouvent sur les flancs du Mont Liban et dans le nord de la Békaa (**1-61**), contre vingt-cinq dans l'Antiliban, le sud de la Békaa et l'Abilène (**62-86**), et trente-quatre sur le Mont Hermon et dans le bassin du Houlé (**87-120**). Cette répartition apparemment égale des sanctuaires entre les deux chaînes parallèles du Liban doit être considérée avec précaution. Le cas de la partie méritionale du Mont Liban peut être évoquée à titre d'exemple. E. Renan avait déjà remarqué l'absence relative des sanctuaires romains dans ce secteur : « La partie méridionale du Liban, à partir de Beyrouth, est loin d'avoir l'intérêt archéologique du Liban au-dessus de Gébeil. Les innombrables petits temples qui couvrent la montagne au nord et au sud du fleuve Adonis n'ont pas ici d'analogue. Il n'y eut sûrement dans la partie de la montagne qui domine Sidon aucun grand établissement, ni religieux ni profane [3]. » Il est vrai que le nombre élevé de sanctuaires dans la partie septentrionale du Mont Liban contraste encore aujourd'hui avec leur faible représentation au sud, où l'on ne peut guère citer que cinq lieux de culte : Bisri et Chhim (**38-39**), dans le Chouf à l'est de Sidon, et Douweir (**40***), Yaroun (**41***) et Kadesh (**42**), à l'est de Tyr. Pour autant, la rareté des sites cultuels dans l'arrière-pays proche de Béryte, Sidon et Tyr reflète sans doute l'état de la documentation disponible autant que la situation qui prévaut réellement à l'époque romaine. Il n'est pas impossible que de prochaines découvertes donnent une image plus homogène de la répartition des sanctuaires. Quoi qu'il en soit, certains secteurs apparaissent d'ores et déjà comme de véritables foyers de lieux de culte.

Fig. 19. Les lieux de culte.



Carte J. Aliquot 2009.

4 Sur le Mont Liban, plus de deux tiers des sites (quarante-trois) occupent le versant maritime de la montagne, avec une forte concentration dans le nord de la chaîne (**1-37**), et plus précisément entre Tripolis et Béryte (**5-37**). Les sanctuaires sont particulièrement nombreux dans le bas pays de Botrys et de Byblos, mais les vallées du Nahr el-Bared et de ses tributaires (**5-6**), du Nahr el-Jaouz (**7-13**), du Nahr Ibrahim (**23-26**) et des tributaires du Nahr el-Kelb (**31**) et du Nahr Beyrouth (**35-36**), qui constituent des voies de passage naturelles entre la côte méditerranéenne et la Békaa, sont elles aussi jalonnées de lieux de culte, des hauteurs dominant le cours des torrents côtiers jusqu'aux crêtes de la montagne (**32***, **37***).

5 À l'est des sommets de la voûte libanaise, un groupe important de treize sites cultuels occupe les avant-monts libanais, qui s'interposent entre la Békaa et la masse imposante du Jabal Makmel au nord (**47-52**) et du Jabal Sannine au sud (**55-61**). En revanche, les parties les moins élevées et les plus planes de la dépression médiane du Liban semblent relativement dépourvues de sanctuaires, en particulier au nord de Baalbek, où la plaine s'ouvre largement sur l'Émésène et prend un aspect steppique, tandis que son climat devient subdésertique : dans ce secteur, les sites cultuels de Hermel (**44**), Ras-Baalbek (**45***), Laboué (**46**), Nahlé (**53**) et Baalbek (**54**) sont relativement isolés en bordure de la Békaa.

6 Le même constat s'impose sans surprise à propos de l'Antiliban, désert rocailleux dont le relief et la sécheresse rendent la mise en valeur difficile. Cependant, il faut à nouveau tenir compte du fait que ce massif est moins bien exploré que d'autres parties de la montagne : dans leur mise au point sur le sanctuaire de Deir Nébi Younan (**79**), P.-L. Gatier et I. Omeri rappellent que les insuffisances de l'exploration archéologique de l'Antiliban sont anciennes et que R. Burton (1821-1890), consul de Grande-Bretagne à

Damas et résidant à Bloudan, déplorait déjà le manque d'intérêt et de curiosité des savants pour cette contrée [4]. La découverte et la redécouverte récente de onze sites cultuels méconnus ou inédits (**72-81**, **85**) permet aujourd'hui d'apprécier plus justement la répartition des sanctuaires dans la partie syrienne de l'Antiliban, somme toute comparable à celle de la Békaa méridionale (**62-71**), de la trouée du Barada (**82-84**), du Mont Hermon et du bassin du lac Houlé (**86-120**).

7 Deux secteurs englobent à eux seuls cent sept sites cultuels, autrement dit l'immense majorité des sanctuaires de la région et ce, de manière quasiment égale : la partie septentrionale du Mont Liban, située au nord de la route moderne qui mène de Beyrouth à Damas (cinquante-deux lieux de culte, **1-37** et **47-61**), et la partie méridionale de l'Antiliban, au sud du seuil de Baalbek et de la ligne de partage des eaux entre le bassin de l'Oronte et celui du Litani (cinquante-cinq lieux de culte, **62-120**, sans compter celui de Yabroud, **72***, ni ceux du bassin du Houlé, **118-120**). Ce constat invite à préciser la place qu'occupent la plupart des sanctuaires dans le paysage agraire.

La place des sanctuaires dans le paysage agraire

8 Les sanctuaires romains du Liban sont en majorité situés à proximité de zones susceptibles d'être mises en culture. Ces zones ne couvrent pas l'ensemble de la région, loin de là. Si le Liban présente une stratigraphie généralement favorable à la formation de niveaux aquifères, l'eau emmagasinée par ses hauts massifs calcaires (cénomaniens sur le Mont Liban et dans l'Antiliban, jurassiques sur le Mont Hermon) n'y fait surface que lorsque la structure du relief le permet. Dans les zones où jaillissent les sources, la mise en valeur de la région dépend aussi de la présence de sols de bonne qualité.

9 Sur le Mont Liban, dans la partie nord de la chaîne, où les sanctuaires romains sont particulièrement nombreux, quatre étages se succèdent de la ligne de crête au littoral. Le premier et le plus élevé en altitude correspond au *jourd*, dont les hauts plateaux, au-dessus de 1600 m, ne peuvent guère servir que de terrain de parcours aux troupeaux en raison de leur perméabilité et de leur sécheresse. Deux sanctuaires seulement occupent cet étage montagnard, ceux du Jabal Sannine (**32***) et du Jabal Knissé (**37***). Sur le versant maritime de la montagne, arrosé par des précipitations abondantes, les eaux absorbées par les massifs cénomaniens sont entièrement restituées au cœur d'une seconde zone située entre 1000 m et 1600 m d'altitude. Toutes les conditions sont ici réunies pour favoriser le développement de l'agriculture, puisqu'on y trouve à la fois des sols de bonne qualité et des roches argileuses et gréseuses imperméables. Dans ce secteur où naissent les torrents côtiers du Liban-Nord, les lieux de culte apparaissent en assez grand nombre : les quatre sanctuaires de Sfiré (**6**) dominent la région de Sir ed-Daniyé, irriguée par un affluent du Nahr el-Bared ; ceux de Hardine (**12**) et de Bchaalé (**13***) occupent eux aussi des positions hautes, de part et d'autre du cours du Nahr el-Jaouz ; plus au sud, le site de Yahchouch (**26***) serait dans une situation analogue par rapport au Nahr Ibrahim ; en revanche, le sanctuaire de Yanouh (**24**) est dans la haute vallée de ce fleuve, tandis que celui d'Afqa (**25**) est le théâtre d'un rite hydromantique à la source même de l'Adonis ; les sanctuaires de Qalaat Faqra (**31**) disposent d'une source qui donne naissance à un affluent du Nahr el-Kelb ; enfin, dans l'ensellement qui sépare le Jabal Sannine du Jabal Knissé, les sites de Majdel Tarchiche (**33***) et Aintoura (**34**), tous deux situés sur la rive droite d'un affluent du Nahr Beyrouth, se trouvent dans le même type d'environnement. Entre 600 m et 1000 m d'altitude, une zone répulsive succède à l'étage montagnard caractérisé par sa

richesse en eaux et en terres arables. Les sanctuaires se font beaucoup plus rares sur les pentes de ses massifs secs et perméables qui coupent les vallées en deux : on ne peut en citer qu'un, celui de Machnaqa (**23**), à l'aplomb du Nahr Ibrahim, à l'endroit où le fleuve s'écoule au fond de gorges étroites taillées dans les calcaires jurassiques. Enfin, une importante série de sites cultuels occupe l'étage montagnard inférieur jusqu'à la côte, où les conditions favorables au développement de l'agriculture sont à nouveau réunies (**1**, **3***, **4-5**, **7***, **8-9**, **10-11***, **14-22***, **27**, **28***, **29***, **30**, **35***, **36**).

10 Dans le Liban-Sud, comme on l'a vu, la faible représentation des sites cultuels pourrait être due surtout aux insuffisances de l'exploration archéologique. Néanmoins, il faut également tenir compte des contraintes de la géologie et de l'hydrographie pour apprécier ce phénomène à sa juste valeur. En effet, la partie méridionale de la montagne libanaise est parfois moins bien lotie que sa partie septentrionale. Le Chouf, pays des sanctuaires de Bisri (**38**) et de Chhim (**39**), est formé d'une alternance de petits plateaux pratiquement incultes et de vallées plus accueillantes. Plus au sud, sans que les sources et les rivières pérennes fassent totalement défaut, la sécheresse s'accentue à mesure que l'on progresse en direction du Bled ech-Chékif, dont les terrains poreux absorbent toute l'eau sans la restituer. Dans l'arrière-pays tyrien, le Bled eb-Bcharra (**40-41***) est très sec et cloisonné. La pauvreté relative du Liban-Sud pourrait donc expliquer en partie que les sites cultuels y soient plus rares qu'au nord, où ne manquent ni l'eau ni les terroirs fertiles.

11 La proximité des sanctuaires et des sources se vérifie parfaitement au nord de la Békaa : en bordure du Makmel et de l'Antiliban, les sites de Hermel (**44**), Ras-Baalbek (**45***), Laboué (**46**), Nahlé (**53**) et Baalbek (**54**) se trouvent aux abords des sources vauclusiennes abondantes qui alimentent le cours supérieur de l'Oronte en formant de petites *ghoutas* propices à l'agriculture ; à Baalbek, deux sanctuaires sont aménagés à l'emplacement des sources de Ras el-Ain (**54 F**) et d'Ain el-Jouj (**54 G**). Dans le nord de la Békaa, les sanctuaires les plus nombreux n'occupent pas la plaine, mais les avant-monts libanais, qui bénéficient eux aussi de l'apport en eau du Makmel et du Sannine. Au contact de l'escarpement de ces massifs-réservoirs, de petites cellules écologiques se développent, permettant à l'homme de s'établir au moins de manière saisonnière. Le poljé de Yammouné, siège d'un sanctuaire (**52**), en est certainement l'illustration la plus brillante : sa source peut être comparée à celles d'Afqa (**25**) et d'Aaqoura, à l'ouest de l'ensellement qui sépare le Makmel du Sannine ; très abondante à la fonte des neiges, elle alimente un petit lac qui se vide progressivement jusqu'à la fin de l'été pour laisser place à une dépression fertile (**fig. 20**). La majorité des lieux de culte de ce secteur se trouve pourtant à un palier inférieur, juste au-dessus de l'altitude moyenne de la Békaa (900 m). Les sources qui jaillissent au contact des avant-monts libanais et de la plaine sont parfois recouvertes par des nymphées (**56-58**). En dehors des sanctuaires douteux ou isolés de Harbata (**47***), Nabha (**48***), Deir el-Ahmar (**49**), Btédaai (**50***) et Chlifa (**51**), on distingue un groupe de sites cultuels avérés dans les petits vallons parallèles sur les flancs orientaux du Sannine (**55-61**). La manière dont certains sont accouplés (El-Hadet, **55**, Temnine, **58**) correspond remarquablement au dédoublement des villages modernes de la région, déjà attesté à l'époque romaine [5]. Les sites de Niha (**59**) et de Hosn Niha (**60**) sont eux aussi étroitement liés, mais chacun occupe une petite vallée ou une dépression pourvue de sa propre source ; à Niha, les travaux effectués sur un terrain en forte pente ont même fait jaillir l'eau, obligeant les constructeurs du grand sanctuaire (**59 A**) à

aménager un canal passant sous la *cella* du temple et débouchant sous l'ante nord du bâtiment.



Fig. 20. Le poljé de Yammouné (**52**) : vue aérienne de 1938.



Photo © Ifpo, photothèque.

12 Le même schéma se reproduit vers le sud-est dans le sud de l'Antiliban et dans la trouée du Barada. Avant de s'épancher dans le lac qui inondait autrefois le sud de la Békaa, les sources du Litani (Terbol, Ain el-Baida, Aanjar) irriguent une plaine au sol riche et profond ; soit les sanctuaires bordent ce secteur fertile (**64**, **66***, **71**), soit ils dominent les vallées (**62-63**, **65**) et occupent les premiers contreforts (**67***, **68-70**) et les hauts plateaux de l'Antiliban (**73**). L'Abilène antique est cernée à l'ouest et à l'est de massifs-réservoirs qui donnent naissance au Barada et à ses affluents : on y trouve à nouveau un sanctuaire de source, celui de Fijé (**84**), où le culte du fleuve de Damas était célébré ; dans ce secteur, les sites cultuels isolés au sommet des montagnes sont à nouveau moins nombreux (**75***, **79**, **85**) que ceux qui occupent les vallées (**77***, **78**, **80-81***, **83**) ou qui les surplombent immédiatement (**74**, **82**).

13 Sur le Mont Hermon, ce sont les calcaires jurassiques qui jouent le rôle de réservoirs. En dehors du Jourdain (**118-120**), ils ne donnent naissance à aucun fleuve remarquable. Pour autant, l'eau ne jaillit pas uniquement sur la bordure de la montagne, contrairement à ce que l'on observe dans le nord de l'Antiliban : l'Hermon est drainé par quelques cours d'eau d'importance secondaire, le Nahr el-Aouaj, à l'est, les Ouadi et-Teim, Ouadi Chébaa et Ouadi el-Aassal avec leurs affluents, à l'ouest, dont les vallées accueillent quelques sites cultuels (**97**, **98***, **103**, **110-111**, **112***, **113**). Si l'on quitte ces vallées, les sanctuaires se trouvent en majorité dans la partie nord du massif : ils occupent soit la région des plateaux et des collines qui se raccordent à la trouée du Barada (**86-94**), soit le fond et les versants de synclinaux jalonnés de poljés (**95-96**, **105-107**). En définitive, un seul site

cultuel hermonien est à la fois totalement isolé et éloigné des sources, celui de Qasr Antar (**114**), qui trône au sommet de la montagne.

14 Même parmi les sites cultuels difficiles d'accès, ceux qui sont complètement perdus au sommet des montagnes sont relativement peu nombreux. Les sanctuaires romains du Liban, dans leur majorité, sont établis à proximité des sources, des terres arables et des affleurements rocheux susceptibles de fournir de la pierre de qualité. Leur répartition épouse la géographie des potentialités agricoles sans empiéter sur les secteurs susceptibles d'être cultivés. Un tel constat laisse supposer que l'apparition d'un ou de plusieurs sanctuaires dans un secteur donné constitue en même temps un indice de la mise en valeur agricole et de l'exploitation des ressources naturelles de la région. Cette hypothèse se vérifie notamment dans la haute vallée du Nahr Ibrahim. À une altitude moyenne de 1200 m, cette vallée forme un vaste amphithéâtre délimité en amont par les hauts plateaux du Jabal el-Laqlouq au nord, du Jabal el-Mnaitri à l'est et du Jabal Moussa au sud. Vers l'aval, elle se referme au niveau du seuil de Qartaba. Il s'agit d'une zone riche en terres agricoles, où l'eau emmagasinée par les massifs perméables qui l'entourent jaillit en abondance au contact des roches argileuses, donnant naissance à l'antique Adonis (sources d'Afqa et de Rouais). L'aménagement sous Domitien d'un chemin menant à la Békaa par le seuil d'Aaqoura, l'attention portée par les autorités romaines à l'endiguement de l'Adonis, la délimitation des réserves forestières sur les plateaux qui cernent la vallée, la mise en place d'un bornage dans le secteur du sanctuaire d'Afqa et la construction des bâtiments cultuels de Machnaqa (**23**), Yanouh (**24**) et Afqa (**25**) sont les témoins de la mise en valeur de la vallée sous l'Empire romain. Les résultats de la prospection de surface permettent aujourd'hui d'affirmer que cette zone connaît aussi du Ier s. apr. J.-C. au IIIe s. apr. J.-C. une importante expansion démographique et agricole, qu'attestent notamment cinq nécropoles ou groupes de tombeaux (avec, autour de Yanouh, un remploi remarquable de sépultures anciennes remontant peut-être à l'âge du Bronze), des vestiges d'installations agricoles (bassins, vis de pressoir, fouloirs) en divers endroits et des traces d'habitat villageois près de Yanouh et de Machnaqa. Il est possible que les groupes locaux aient alors abandonné les petits sites hellénistiques d'habitat fortifié sur les hauteurs dominant les zones cultivables. Après la fin du IIIe s. apr. J.-C., il semble, dans l'état actuel de la documentation, que la vallée n'ait connu de phase d'expansion aussi importante qu'aux XIIe s. et XIIIe s., avant le nouvel essor de l'époque ottomane, suivi de la déprise rurale de la deuxième moitié du XXe s.

Le bornage des sanctuaires

15 Le lien entre la répartition des sanctuaires et les potentialités agricoles se vérifie également dans les secteurs où l'aménagement des sites cultuels s'accompagne d'opérations de bornage. Il est probable que les propriétés des sanctuaires romains du Liban font partout l'objet d'une définition rigoureuse. Une borne cadastrale trouvée aux abords de Panéas révèle incidemment que, sous la Tétrarchie, le Panion est une unité fiscale à part entière, au même titre que les collectivités humaines des environs (la cité, mais aussi les villages, les hameaux et les grands domaines privés qui se trouvent sur son territoire) [6]. Pour autant, la nécessité de délimiter visiblement les domaines des dieux ne semble surtout s'imposer que dans certains secteurs de la montagne situés aux confins des territoires civiques, dans le Liban-Nord, la Békaa et l'Antiliban.

16 Dans la haute vallée du Nahr Ibrahim, en dessous de l'étage de végétation où se trouvent les essences réservées à l'empereur, plusieurs inscriptions rupestres repérées à proximité d'Afqa (**25**) fixent les limites du lieu-dit de Iarith, qui appartient vraisemblablement au sanctuaire local d'Aphrodite [7] ; il pourrait s'agir du bois sacré qu'Eusèbe de Césarée associe au temple [8]. La même situation pourrait se présenter dans les avant-monts libanais à Yammouné (**52**). Le site occupe un étage intermédiaire entre les zones boisées et les terres arables, où des propriétaires privés sont nommément connus [9]. Une inscription lacunaire découverte dans l'église de ce village fixe peut-être la limite d'un domaine propre aux dieux du sanctuaire local, les membres de la triade héliopolitaine : elle ne comporte plus que le mot *montes*, que l'on retrouve à Afqa [10]. En Abilène, sur la paroi rocheuse qui borde le sentier par lequel on accède au haut-lieu de Nébi Abel depuis Abila, une inscription grecque pourrait être une marque de propriété du sanctuaire de Cronos, dont les abords sont couverts de plantations depuis sa fondation, au début de l'Empire romain (**82**).

17 Dans la Békaa entre Nahlé (**53**) et Baalbek (**54**), plusieurs marques semblent fixer la limite entre le domaine de la Vénus héliopolitaine et celui d'un particulier. À 1500 m au nord-est de Baalbek, quatre inscriptions sont gravées sur les rochers regardant vers l'ouest, au nord de la route menant à Nahlé, dans le secteur de la source d'Ain el-Jouj. Elles associent systématiquement le nom latin abrégé de la Vénus héliopolitaine à celui d'un homme, Valens (Οὐάλης), écrit en grec et en toutes lettres [11]. J.-P. Rey-Coquais lit le nom de la déesse au nominatif (*Ven(us)*, *Ven(us) He*[*l(iopolitana)*]) et considère que les inscriptions où il figure sont les bornes d'un sanctuaire consacré hors de Baalbek à la Vénus héliopolitaine, peut-être celui de Nahlé. Il pourrait également s'agir du sanctuaire d'Ain el-Jouj (**54 G**). L'éloignement des marques de propriété des deux sites ne s'oppose pas à cette interprétation : il arrive que les domaines appartenant à une divinité soient dispersés. Un point cependant reste à éclaircir : J.-P. Rey-Coquais ne se prononce pas sur les raisons qui pourraient justifier la mention d'un homme à côté de la grande déesse de Baalbek. Pour sa part, Y. Hajjar développe le nom de Vénus au datif (*Ven(eri)*, *Ven(eri) He*[*l (iopolitanae)*]) et considère Valens comme « un donateur, qui après avoir cédé son terrain au sanctuaire de Vénus, aurait signalé cet acte de donation dans différents endroits de son domaine » [12]. On peut aussi penser qu'un particulier aurait exploité les terres du sanctuaire de Vénus ou les aurait accaparées à la suite de sa désaffection.

18 Sur le versant maritime du Mont Liban, le site cultuel de Qalaat Faqra (**31**) semble avoir attiré l'attention des autorités romaines, dans un secteur cerné d'inscriptions forestières. Plusieurs textes semblent délimiter un territoire englobant la cuvette où s'élèvent les sanctuaires et le village romains. Les bornes connues se situent au sud du site, où elles suivent les limites naturelles imposées par le relief. Comme l'abrupt de la vallée de Faraya constitue une autre frontière naturelle infranchissable au nord-est, il est probable que le domaine considéré ne s'étendait pas au-delà. Au sud, quatre inscriptions rupestres de trois lettres sont répétées : *TER*, abréviation de *ter(mini)*, « bornes » [13]. La première est gravée au pied d'une falaise, sur un pan de rocher regardant le nord, à 2,50 m au-dessus du sol. Les trois autres sont situées à des endroits tels qu'elles pouvaient être vues par des personnes regardant vers l'aval. Deux d'entre elles sont sur le chemin qui, venant du site, mène au village moderne de Kfar Débiane en passant par un replat au-dessus des falaises. La quatrième se trouve à environ 500 m au sud du petit temple (**B**), au voisinage d'une autre inscription plus développée (**fig. 21**) que J.-P. Rey-Coquais propose de restituer de la façon suivante : un nom, *Vi(c)tor*, ou le génitif pluriel abrégé d'un ethnique ou d'un

toponyme indéterminé, puis [*ius(su)*] *leg(ati) ter*[*minos*] *posuit* [14]. Selon cet auteur, le bornage des domaines associés aux sanctuaires et au village de Qalaat Faqra aurait été supervisé par le légat de la province romaine de Syrie au cours d'une période qui couvrirait « soit le début du règne de Claude, lorsque les territoires du royaume ituréen du Liban furent rattachés à la province de Syrie, soit le règne de Trajan, après que ces territoires, donnés à Agrippa II, eurent été à nouveau soumis à l'administration directe de Rome » [15]. La nécessité de définir l'étendue du territoire englobant les sanctuaires et le village a pu également s'imposer sous Hadrien, à l'époque où les autorités romaines procèdent à la délimitation de domaines impériaux dont témoignent les inscriptions forestières repérées tout autour de Qalaat Faqra [16].

Fig. 21. Bornage de Qalaat Faqra (**31**).

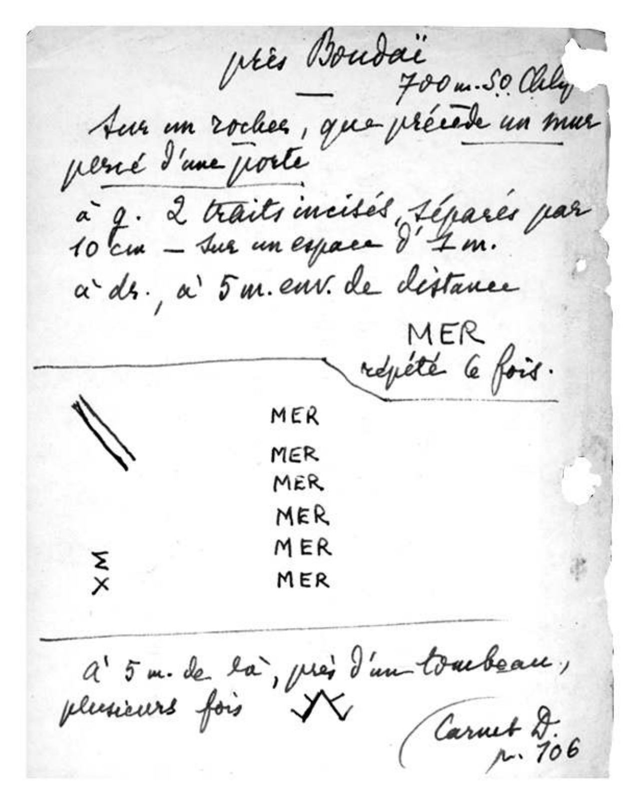


Photo J. Aliquot 2009.

19 Il faut distinguer ces opérations de bornage de celles qui définissent l'extension de domaines réservés à un dieu particulier, Mercure héliopolitain, sans pour autant délimiter un sanctuaire précis [17]. Mercure est avant tout lié aux carrières de la Békaa. C'est là que C. Ghadban a repéré des dizaines d'inscriptions, avec les lettres latines *MER* associées à trois symboles (étoile, disque radié, « signe de Mercure » en forme de V évasé barré de traits parallèles) et à des lettres grecques (*sigma* carré inversé, *phi*) [18]. Ces marques se concentrent au sud de la Békaa et dans les montagnes voisines. On les trouve d'abord dans les parages immédiats de Baalbek, au sud de la colline de Cheikh Abdallah (**54 C**), à Chraouné, à Douris et à Hourfoch. Plus au sud, dans l'Antiliban, des inscriptions semblables apparaissent à Nébi Chit (**63**), dans la carrière proche du sanctuaire romain, et sur le Jabal Terbol, à 2 km au nord des temples de Kfar Zabad (**68**). Sur le versant oriental du Mont Liban, du nord au sud, on en repère encore à Chlifa (**51**), avec une marque isolée au sud de la colline du temple romain (**fig. 22**), à Boudai, avec deux marques isolées, l'une à l'endroit, l'autre à l'envers, entre Mazraat el-Dellil et Saaidé, dans une carrière, avec trente-cinq marques associées au « symbole de Mercure » et à d'autres signes (non décrits), entre Taraya et Chmistar, dans une carrière, à Temnine el-Faouqa (**58 A**), dans

les carrières à l'ouest du village, et entre Niha (**59**) et Hosn Niha (**60**), sur le front de taille d'une carrière. Les exemplaires de Hardine (**12**), dans la carrière en contrebas du temple romain, sont les seuls repérés à ce jour à l'ouest des crêtes du Mont Liban. De manière remarquable, enfin, on retrouve les lettres *MER* à Baalbek, sur le site de la Qalaa, dans la cour du grand sanctuaire, sur des colonnes ou fragments de colonnes en granite rose de Syène, et entre les deux temples, sur le lit d'attente d'une base de colonne inachevée, puis dans la zone archéologique de Boustan el-Khan, sur la base d'une colonne. Aucune marque semblable ne paraît attestée ni en Égypte, ni ailleurs dans l'Empire.

Fig. 22. Extrait du carnet du P. René Mouterde indiquant la localication des marques *MER* et du « signe de Mercure » près du temple de Chlifa (51).



IGLS 6, 2912.

20 Avant les trouvailles de C. Ghadban, les seules marques connues étaient celles de la colline de Cheikh Abdallah (**54 C**), de Chlifa (**51**), de Nébi Chit (**63**) et du Jabal Terbol (**68**). Comme elles se trouvaient à proximité de temples romains, elles étaient censées délimiter le domaine des sanctuaires de Mercure [19]. Leur association aux sanctuaires du Liban semble aujourd'hui peu probante, compte tenu de la grande diversité de leurs supports. Rien ne permet par ailleurs de suivre C. Ghadban lorsqu'il voit, dans toutes ces inscriptions, la trace de « Mercuriens » appartenant à une « entreprise placée sous le patronage du Mercure Héliopolitain et exploitant les carrières avec des moyens énormes » [20]. Le développement de l'abréviation *MER* par *Mer(curiorum)* serait inédit. Pour autant, les marques semblent bien appartenir à une entreprise de construction qui serait liée à Mercure et qui œuvrerait sur le territoire de Béryte et d'Héliopolis [21]. Elles ne sont pas des dédicaces semblables à celles, explicites, que l'on connaît dans les carrières de l'Empire [22] ; elles ne servent pas à l'assemblage de blocs, puisqu'on les trouve à la fois sur

des blocs isolés et sur des fronts de taille. À mon avis, ces marques indiquent le nom du propriétaire des pierres où elles sont gravées, avec deux usages distincts : sur des matériaux d'importation, tel le granite syénite, leur auteur les applique pour éviter de confondre ses blocs avec ceux acquis par d'autres acheteurs et débarqués en un seul et même endroit, sans doute à Béryte ; dans les carrières libanaises, il distingue des zones dont l'exploitation lui est concédée. Si l'on cherche à identifier le bénéficiaire de telles opérations, on peut penser à l'empereur, mais uniquement pour les pierres d'importation car, à la différence du granite égyptien, le calcaire de la Békaa, n'ayant rien de précieux, ne saurait faire partie du *patrimonium Caesaris* : ce sont vraisemblablement les cités de Béryte et d'Héliopolis qui tirent profit des besoins en pierre locale engendrés par les chantiers de Baalbek. Quant au commanditaire des blocs aux lettres *MER*, il s'agit probablement du Mercure héliopolitain, car la fréquence de l'abréviation *MER* dans les dédicaces latines garantit la lecture du théonyme *Mer(curius)*, déclinable au génitif, *Mer (curi)*. Le Mercure héliopolitain patronnerait ainsi la construction religieuse à Baalbek, en exploitant les carrières civiques et en important des pierres d'Égypte [23].

21 Comme ils consistent souvent en des textes latins, les témoignages relatifs au bornage des sanctuaires libanais et les marques de Mercure dans les carrières de la Békaa résultent sûrement d'opérations d'arpentage conjointement menées par les autorités romaines et par les colons de Béryte à l'époque où la région connaît des remaniements territoriaux importants : si, comme le confirme incidemment une dédicace de Baalbek, les villageois de la Békaa continuent, sans que cela soit surprenant, de posséder et d'acheter des terres sous l'Empire [24], l'extension du territoire colonial de Béryte et l'accaparement par l'empereur des ressources forestières de la montagne s'accompagnent nécessairement de la réorganisation complète du régime foncier dans la région. Entre l'époque augustéenne et le début du IIe s. apr. J.-C., la délimitation des domaines réservés aux dieux a dû être conçue de manière à prévenir tout risque de contestation ou de conflit. Ainsi placés en dessous des zones boisées et à proximité des terres cultivables, les sanctuaires du Liban apparaissent d'ores et déjà comme des lieux emblématiques des nouveaux rapports de pouvoirs établis entre les autorités romaines et les communautés locales.

L'invention du sanctuaire libanais

22 Bien qu'ils présentent des plans divers, les sanctuaires romains du Liban respectent généralement une disposition qui permet aux fidèles d'assister à l'accomplissement du sacrifice sur un autel placé à l'intérieur d'un espace retranché du monde. Dans ce cadre, cependant, un bâtiment cultuel prend une importance inégalée jusqu'alors : il s'agit du temple, qui se distingue définitivement de l'autel et qui le surplombe lorsqu'il s'élève sur un haut podium, conformément à la tradition romaine. La romanisation de l'architecture religieuse, qui permet aux coutumes locales de s'exprimer dans un cadre planifié et mis au goût du jour, ne correspond pas uniquement à un changement de forme : elle implique aussi l'adhésion des fidèles à une manière de concevoir le rituel inédite dans la région avant le début de l'époque impériale.

La nouvelle organisation des sanctuaires

23 Dans la tradition de l'Orient ancien comme dans les traditions grecque et romaine, le sanctuaire consiste avant tout en un espace réservé aux dieux et parfois délimité de façon

visible (*temenos*). Au pied de l'Hermon, l'enceinte qui entoure la plate-forme hellénistique de Tel Dan (**118**) souligne l'importance accordée à la mise à l'écart des sites cultuels bien avant le début de l'époque impériale. Sous l'Empire, on vérifie assez souvent la présence d'un péribole autour des temples du Liban. Dans trois cas, des inscriptions mentionnent explicitement l'enceinte sacrée : simple barrière (ἕρκος τοῦ ἱεροῦ) au Ouadi Abou Moussa (**5**), péribole (περίβολον) à Fatqa (**28***) et à Hiné (**111**). Et pour trente-huit sanctuaires au moins, on conserve la trace d'un mur de péribole construit avec des blocs appareillés [25]. Compte tenu du caractère uniforme de leur répartition, de l'état de conservation général des vestiges et de la possibilité que d'autres sanctuaires soient entourés d'une clôture faite avec des matériaux légers (terre, bois, mortier), un tel constat laisse supposer que la plupart des lieux de culte de la région sont enclos, y compris ceux qui sont situés au sommet des montagnes.

24 Les enceintes des sanctuaires libanais présentent des plans variés qui peuvent se ramener à deux types. Seize d'entre elles appartiennent peu ou prou au type géométrique régulier : Beit Jallouk (**1**), Ain Aakrine (**8 A**, **8 B**), Hardine (**12**), Qassouba (**21**), Machnaqa (**23**), Yanouh (**24 B**), Kadesh (**42**), Chlifa (**51**), Yammouné (**52**), Qsarnaba (**57**), Baalbek (**54 A**, **54 B**), Saidnaya (**74**), Yanta (**90**), Aaiha (**96**). Onze autres sont apparemment moins régulières (**31 C**, **34**, **39**, **54 C-D**, **60**, **76**, **85**, **101**, **113 B**, **116**) et l'une d'elles est même exceptionnellement ovoïde (**114**). Cependant, ces dernières ne s'opposent pas irrémédiablement aux premières : à Chhim (**39**) et à Baalbek (**54 C-D**), l'adaptation du modèle géométrique s'impose en raison de l'insertion du sanctuaire dans la trame d'une agglomération préexistante, villageoise dans le premier cas, urbaine dans le second ; le plus souvent, les constructeurs sont confrontés aux contraintes d'un terrain accidenté, non seulement à Chhim (**39**), mais aussi sur des sites dont les sanctuaires ne sont apparemment pas englobés dans un village, Qalaat Faqra (**31 C**), Aintoura (**34**), Hosn Niha (**60**), Mnin (**76**), Qalaat ed-Diwan (**85**), Ain Horché (**101**), Arné (**113 B**), Qasr Antar (**114**), Qalaat Boustra (**116**) et Har Senaim (**117**) ; parfois, l'aménagement de terrasses permet de dégager un espace suffisant pour construire une enceinte aussi régulière que possible autour d'un temple (**31 C**, **39**, **60 A**).

25 L'aménagement de portes (**1**, **8 A**, **8 B**, **23**, **24 B**, **31 C**, **34**, **39**, **42**, **48 B***, **54 B**, **54 C-D**, **76**, **90**, **113 A**, **113 B**, **117**) et de propylées (**54 A**, peut-être **105** et **107**) dans l'enceinte des sanctuaires contribue à donner un caractère solennel à l'entrée du fidèle dans le *temenos* (**fig. 23**). On sait que l'entrée dans le sanctuaire qui couronne le Mont Hermon est réglementée (**114**). Pour autant, en dehors de ce cas exceptionnel, rien ne laisse supposer par ailleurs que l'accès aux sites cultuels du Liban soit spécialement réservé à une catégorie particulière de fidèles : lors de ses pérégrinations au Proche-Orient, l'auteur du *De Dea Syria* a pu visiter sans encombre un sanctuaire montagnard d'Aphrodite situé à un jour de marche de Byblos, sans doute celui d'Afqa (**25**). Bien qu'ils soient clos, les lieux de culte libanais sont ouverts à tous.

Fig. 23. Le portail du sanctuaire est d’Ain Aakrine (**8 B**).

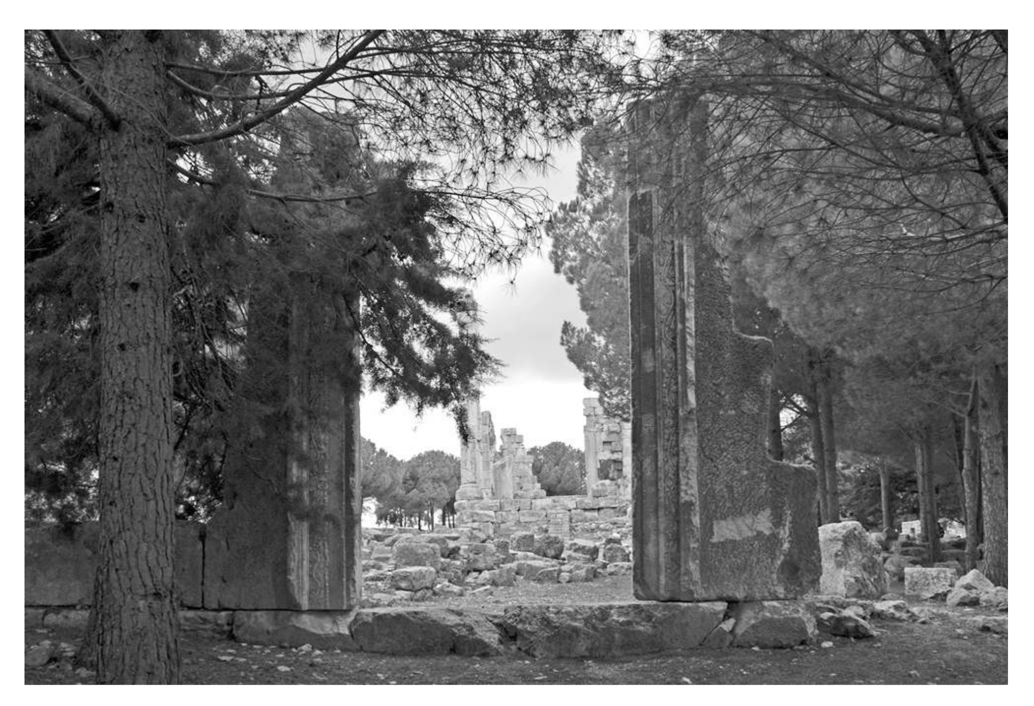


Photo J. Aliquot 2008.

26 D’où qu’il vienne, le fidèle qui pénètre à l’intérieur d’un sanctuaire au Liban ne peut manquer d’être frappé par la mise en œuvre de mégalithes ou par la fréquence des installations rupestres. Ces deux aspects sont caractéristiques de l’aménagement des sites cultuels dans la région. Ils correspondent tous les deux à un héritage ancien, mais prennent des proportions inédites sous l’Empire romain. Le mégalithisme (**6 A**, **8 A-B**, **12**, **36 A**, **54 A-C**, **57**, **59 A**, **60 A**, **70**) ne devient récurrent au Liban qu’après la conquête du pays par Rome, pour se manifester de façon spectaculaire à Baalbek, depuis le début de l’Empire (**54 A**) jusqu’au IIIe s. apr. J.-C. (**54 C**). Dans la montagne, ce sont les sanctuaires pourvus de temples assez classiques qui présentent des appareils mégalithiques, sans que l’on puisse en déduire quoi que ce soit sur leur chronologie. Le goût du gigantisme est en effet ancien et traditionnel en Orient [26], du moins dans les régions dont le faciès géologique se prête à l’extraction de blocs de très grandes dimensions (**fig. 24**). Sur la côte phénicienne, par exemple, le soubassement du temple d’Echmoun à Bostan ech-Cheikh, près de Sidon, et les monuments d’Amrit, dans la pérée d’Arados, en témoignent de manière remarquable, dès l’époque perse ou hellénistique.



Fig. 24. Mégalithe abandonné dans la carrière de Cheikh Abdallah à Baalbek.



Photo J. Aliquot 2009.

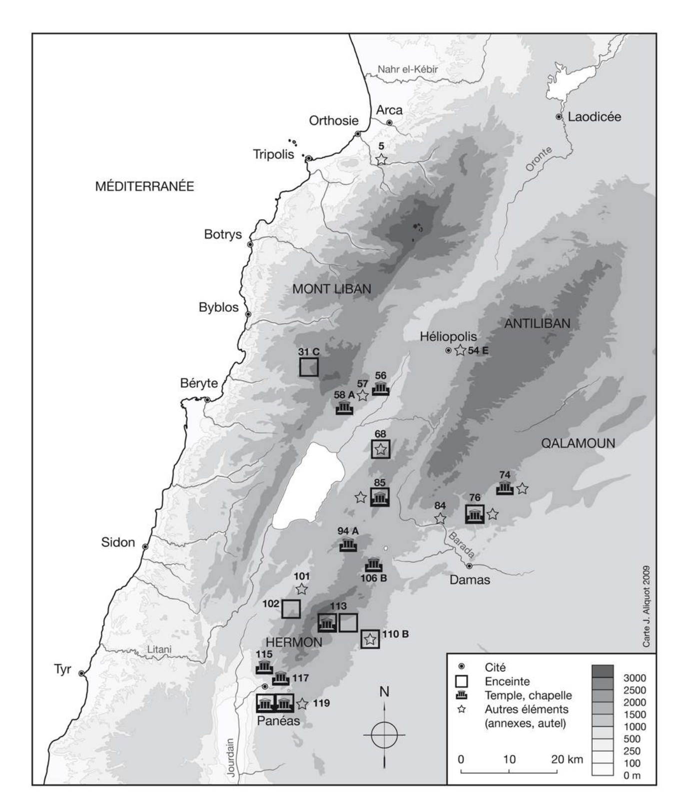
27 Compte tenu de ces antécédents, l'aspect le plus problématique de l'étude du mégalithisme concerne moins la chronologie que la justification du phénomène [27]. Jusqu'à présent, on tend à privilégier une explication à la fois religieuse et sociologique, selon laquelle l'utilisation des mégalithes, bien qu'originellement fondée sur la croyance en l'éternité des édifices bâtis avec des blocs colossaux, résulterait en définitive de l'abondance de la main-d'œuvre disponible, que celle-ci se compose de prisonniers de guerre ou d'esclaves [28]. On invoque aussi parfois le caractère ostentatoire des constructions mégalithiques. Ces explications simplistes sont peu fondées. D'un point de vue technique, il n'est pas nécessaire d'imaginer que le nombre d'ouvriers requis pour assurer le transport des mégalithes depuis leur lieu d'extraction jusqu'au chantier de construction est particulièrement élevé [29]. De même, la production de ces blocs ne requiert pas davantage de tailleurs de pierre que celle des blocs de dimensions plus modestes. Enfin, aucun témoignage antique n'atteste que les contemporains des temples de Baalbek aient pu admirer des bâtiments pour la grandeur de leurs blocs. Les témoignages de ce type remontent au plus tôt à la fin de l'Antiquité, donc à une époque où la technologie utilisée pour la mise en œuvre (et surtout le levage) des mégalithes avait disparu depuis près de deux cents ans. Par exemple, l'admiration suscitée par les énormes blocs du grand temple de Baalbek est lisible à travers la description que Jean d'Éphèse, évêque monophysite du VI^{e} s. apr. J.-C., donne de ce bâtiment dans le second livre de son *Histoire ecclésiastique* [30]. Dans le même registre, au XII^{e} s. apr. J.-C., le patriarche Michel le Syrien en vient à comparer les trois grands blocs du podium de cet édifice au symbole de la foi en la Trinité [31].

28 Les opinions communes sur le mégalithisme font passer au second plan l'aspect économique de ce phénomène, qui est sa finalité première et sa justification essentielle. Il est vrai que les motivations des commanditaires des temples du Liban ne sont certainement pas les mêmes partout. Tandis qu'à Baalbek, l'usage des mégalithes permet

aux colons romains de Béryte et d'Héliopolis de dépasser des limites jamais atteintes dans les conditions techniques de l'Antiquité, dans les sanctuaires de la Békaa et des montagnes voisines, il paraît traduire, à une échelle plus modeste, l'attrait du modèle héliopolitain auprès des villageois. Pour autant, dans tous les cas, cet usage n'est sûrement pas aussi vain et dénué de préoccupations pratiques qu'on le sous-entend. La production de mégalithes, contrairement à une idée reçue, permet de réaliser des économies considérables, à la fois en temps et en énergie, en réduisant la surface de pierre à tailler de manière exponentielle. L'usage de pierres de très grandes dimensions augmente par ailleurs la stabilité des bâtiments dans une région du Proche-Orient où les accidents sismiques sont aussi fréquents que violents. Il faut donc tenir compte des motivations proprement pratiques et économiques qui animent les commanditaires des sanctuaires romains du Liban lorsqu'ils font le choix du mégalithisme.

29 Le caractère rupestre de nombreux sanctuaires est l'autre aspect typique de l'architecture religieuse au Liban (**fig. 25**) [32]. Au Panion (**119**), on peut déceler entre l'époque hellénistique et l'époque romaine une évolution « de la grotte au temple », similaire, par exemple, à celle du sanctuaire de Zeus à Gérasa [33]. Plus généralement, les installations rupestres sont extrêmement fréquentes et même les temples et les chapelles en partie taillés dans la roche ne sont pas rares dans la région : si l'on excepte les nymphées d'Ain Houchbay (**56**) et de Temnine el-Faouqa (**58**), tous deux situés dans les avant-monts libanais, ils sont surtout courants dans l'Antiliban (Saidnaya, **74**, Mnin, **76**, Fijé, **84**, Qalaat ed-Diwan, **85**) et sur l'Hermon (Khirbet el-Knissé, **94 A**, Arné, **113 A-B**, Qasr Antar, **114**, Kafr Doura, **115**, Har Senaim, **117**, Panéas, **119**). Une inscription du Panion commémore de manière remarquable la construction d'un temple de Némésis (**119 D**) au moyen de blocs extraits au préalable à l'emplacement même du bâtiment. À nouveau, le constat de la fréquence de ces aménagements rupestres n'a rien de surprenant en Orient. Au Liban, il rappelle les remarques de Strabon sur l'habitat troglodytique des Ituréens et des Arabes montagnards [34]. Tout comme celui du mégalithisme, le choix du rupestre n'est pas dénué de préoccupations matérielles, puisqu'il permet de faire d'importantes économies de temps, d'énergie et de pierre [35].

Fig. 25. Sanctuaires et installations cultuelles rupestres.



Carte J. Aliquot 2009.

30 S’il considère désormais les différentes composantes du sanctuaire, le fidèle découvre généralement la même diversité d’éléments à l’intérieur du *temenos* : outre les portiques, des bassins, des vasques, des puits ou des citernes, des annexes (abris divers, salles réservées aux serviteurs du culte, boutiques, salles de banquet), des offrandes modestes ou monumentales, des édicules et des chapelles secondaires s’offrent à sa vue. En dehors des installations annexes, qui servent autant à l’accueil des fidèles qu’à l’accomplissement des rites privés et collectifs, les deux éléments que l’on trouve dans la plupart des sanctuaires sont l’autel sacrificiel et le temple [36]. La manière dont ces deux derniers édifices sont disposés respecte souvent le modèle d’organisation dérivé d’une formule élaborée dans le monde grec à l’époque hellénistique et devenue commune aux Grecs, aux Romains et aux Orientaux dès cette époque : l’autel et la demeure du dieu sont dissociés et alignés sur un même axe, au sein d’un espace hiérarchisé et dominé par le temple (**fig. 26**) ; l’ouverture de ce dernier bâtiment, habituellement à l’est ou au sud [37], détermine l’orientation générale de l’axe médian du sanctuaire ; une dédicace de Qassouba (**21**) est remarquablement précise sur ce point.

Fig. 26. Temple et petit autel du grand sanctuaire de Baalbek (54 A).



Photo J. Aliquot 2009.

31 Sous l'Empire romain, la dissociation de la maison du dieu et de l'espace sacrificiel est de règle dans les sanctuaires du Liban. Contrairement à ce que l'on peut supposer à propos du temple de Bel à Palmyre et de celui de Dmeir en Damascène, qui pourraient perpétuer une tradition attestée en Orient dès l'âge du Bronze, d'Ougarit à la Mésopotamie, les temples de la région ne comportent dans l'état actuel de nos connaissances pas de terrasse où il serait possible de célébrer des rites particuliers. Les temples de Qalaat Faqra (**31 C**) et de Chhim (**39 C**) avaient peut-être une toiture plate, au moins dans leur premier état. Une inscription de Fatqa (**28***) évoque l'existence d'un toit plat (δῶμα) appartenant peut-être à un temple. On ignore cependant si quelque chose avait été prévu pour faciliter l'accès aux parties hautes de ces édifices. Dans d'autres cas, les cages d'escalier intégrées dans le mur d'entrée de quelques temples permettent apparemment d'accéder aux combles situés sous un toit en bâtière (**1**, **6 A**, **8 B**, **36 A**, **54 B**, **57**, **59 A**, **60 A**, en exceptant les cas plus ou moins incertains d'Ain Aakrine, **8 A**, Baalbek, **54 A**, et Majdel Aanjar, **70**). Au fond de la *cella* d'au moins deux bâtiments hermoniens (**99**, **103**, peut-être **107 A**), des escaliers conduisent à une pièce située au-dessus de la plate-forme de l'*adyton*. Dans tous les cas, rien ne laisse supposer que tous ces dispositifs aient un usage rituel. En revanche, on conçoit parfaitement l'existence d'escaliers de service destinés à faciliter l'entretien de la couverture, ainsi que le stockage de matériel cultuel dans les combles [38].

32 S'ils sont dissociés, le temple et l'autel ne sont pas toujours exactement centrés dans l'enceinte. La formule géométrique peut comporter des adaptations et des variantes, selon que le premier élément est intégré dans l'enceinte, adossé au mur de fond du péribole ou simplement décentré dans la cour [39]. Onze édifices cultuels s'alignent sur le même axe que l'autel, à Hosn Sfiré (**6 B**), Yanouh (**24 B**), Qalaat Faqra (**31 A**, **31 C**, avec un léger décalage), Yammouné (**52**), Baalbek (**54 A**, **54 B**, **54 C**), Qsarnaba (**57**), Niha (**59 A**) et Qafa el-Qseir (**78**). Ailleurs, en l'absence de l'un ou l'autre élément, l'adoption du schéma d'organisation axiale se déduit uniquement de la disposition du temple (**1**, **8 A**, **8 B**, **12**, **34**

, **39**, **42**, **51**, **60 A**, **70**, **74**, **85**, **90**) ou de l'autel (**23**) dans le *temenos*. Malgré cette incertitude, on peut avancer qu'en règle générale, les constructeurs des sanctuaires du Liban sont soucieux de respecter le modèle précédemment décrit autant que possible.

33 Au Proche-Orient, les exemples de ce type sont attestés dès l'époque hellénistique sur le site rural d'Oumm el-Amed (Hamon), dans l'arrière-pays de Tyr [40]. Il est donc permis de supposer que les fidèles du Liban doivent autant à leurs voisins qu'aux Romains de connaître le modèle d'organisation géométrique et axiale des sanctuaires. Cependant, en dehors de l'exemple remarquable d'Oumm el-Amed, les Phéniciens ne semblent pas particulièrement enclins à suivre ce schéma, comme on le constate sur d'autres sites. Ainsi, la multiplication et l'agglutination non planifiée de constructions prévaut encore sous l'Empire romain à Byblos comme dans le sanctuaire sidonien d'Echmoun à Bostan ech-Cheikh [41]. On pourrait objecter que l'occupation dense et continue de ces derniers sites pendant une très longue période ne permet pas d'en réviser l'organisation aussi facilement qu'ailleurs. Néanmoins, un autre exemple phénicien illustre le maintien de la tradition privilégiant l'addition et la juxtaposition d'éléments variés sans que l'on puisse invoquer ce prétexte : au début de l'époque impériale, le sanctuaire d'Apollon à Tyr présente une forme rectangulaire, mais le bâtiment principal (nommé σκηνή, « abri, tabernacle », dans une dédicace datée en 28-29 apr. J.-C.) est placé de plain-pied avec l'autel et il s'accole à l'un des longs murs du *temenos*, dont l'entrée est aménagée sur l'un des petits côtés [42]. Inversement, le cas du grand sanctuaire de Zeus à Damas, établi au cœur de la ville à l'époque romaine, indique que l'aménagement des sites en milieu densément occupé peut amener à ordonner l'espace urbain, pourvu que la volonté et l'autorité imposent le principe d'une planification régulière [43].

34 Au Liban, la disponibilité de l'espace ne suffirait pas à justifier les transformations qui affectent les quatre sites dont l'usage cultuel est avéré ou très probable entre l'époque hellénistique et l'époque impériale (Yanouh, **24**, Chhim, **39**, Baalbek, **54 A**, Panéas, **119**) : ici aussi, il faut invoquer la volonté des bâtisseurs des temples de se conformer à un modèle dont rien n'indique à l'heure actuelle qu'il était couramment suivi dans la région avant le début de l'Empire romain, soit que les groupes locaux n'aient pas disposé du savoir-faire nécessaire pour planifier rigoureusement la construction religieuse, soit qu'ils n'en aient pas ressenti le besoin. Sous l'Empire, en revanche, l'usage du plan géométrique régulier est fréquemment décelable sur les sites libanais. Il justifie notamment le changement d'orientation de l'autel-tour de Machnaqa (**23**), à l'intérieur d'une enceinte dont la construction succède au premier état du monument qu'elle abrite et dont l'axe médian suit une direction ouest-est. Lorsque plusieurs installations cultuelles se juxtaposent à l'intérieur d'un même sanctuaire, elles sont finalement intégrées dans un programme architectural aussi régulier que possible, ce qui n'est pas chose aisée sur les terrasses de Sfiré (**6 A-C**), de Mnin (**76**) et de Panéas (**119**) ; à Sfiré, il est possible que la nécessité d'enclore l'édicule à colonnettes (**6 C**) se soit imposée au moment où l'on a décidé de bâtir le grand temple (**6 A**). Sur dix sites, plusieurs temples ou chapelles secondaires étroitement associés à l'intérieur du sanctuaire ou dans des sanctuaires différents sont disposés plus ou moins parallèlement (Akroum, **2**, Ain Aakrine, **8**, Baalbek, **54**, Burqush, **107**, Panéas, **119**), perpendiculairement (Yanouh, **24**, Niha, **59**, Hosn Niha, **60**, Mnin, **76**) ou encore sont alignés sur le même axe (Arné, **113**).

35 Les sanctuaires de Yanouh (**24 B**), Qalaat Faqra (**31 C**) et Baalbek (**54 A**) se distinguent à la fois par leur régularité et par la présence de portiques sur trois côtés. Des inscriptions de Blat (**22***) et de Qasr Hammara (**88***) attestent la présence de triportiques et de

quadriportiques dans des sanctuaires qui ont pu suivre le même schéma. Sans présenter un plan toujours aussi régulier, d'autres sanctuaires comportent des portiques (**36 B**, **39**, **54 B**, **54 C-D**, **70**, **74**, **77***, **106 A**, peut-être **60**) qui contribuent à faire de la cour et du temple non pas des entités qui pourraient exister de manière indépendante l'une de l'autre, mais les parties constitutives d'une composition plus ou moins cohérente à l'usage des fidèles. Le décor architectural souligne à l'occasion la volonté d'assortir les différents éléments du sanctuaire en puisant dans le répertoire des formes en usage à Rome et dans l'Empire romain. On l'a noté depuis longtemps à propos de Baalbek (**54**). Les lieux de culte ruraux sont aussi concernés par ce phénomène. Dans les portiques qui longent le mur postérieur et les murs nord et sud du péribole à Yanouh (**24 B**), l'utilisation hypothétique de l'ordre toscan s'accorderait avec les proportions du temple corinthien ; la bichromie des portiques assure la transition entre le mur de péribole (en grès ocre jaune) et le temple (en calcaire bleu-gris). À Qalaat Faqra (**31 C**), on note la même association entre l'ordre toscan dans les portiques de la cour (**fig. 27**) et l'ordre corinthien dans le temple. Le portique s'achève ici au départ du grand escalier qui s'étend sur toute la largeur du sanctuaire, en avant du temple. Il se trouve aussi à un niveau plus bas que le temple lui-même, qui n'en apparaît que plus grand, bien qu'il ne repose pas sur un podium. Comme le remarquent D. Krencker et W. Zschietzschmann, cette organisation de l'espace sacré, que l'on retrouve à Baalbek, pourrait dériver d'une ancienne tradition italique, aussi rare en Orient qu'habituelle en Italie, à Rome et dans les colonies romaines de l'Afrique du Nord [44].

Fig. 27. La cour du grand sanctuaire de Qalaat Faqra (31 C).



Photo J. Aliquot 2008.

36 Bien que les sites libanais ne présentent pas tous une organisation aussi recherchée que celle des sanctuaires de Yanouh, de Qalaat Faqra et de Baalbek, ils n'en tendent pas moins à se conformer au modèle géométrique et axial. L'adoption de ce modèle résulte

principalement de la conjonction de deux phénomènes : la disponibilité relative de l'espace et surtout la volonté de planifier la construction religieuse selon des formules élaborées dans le monde grec à l'époque hellénistique, puis devenues courantes et réadaptées dans le monde romain. L'appel à des architectes ou des maîtres d'œuvre (οἰκοδόμος, **6 A**, **21**, **62**) et à d'autres types d'artisans tels les tailleurs de pierre (λατόμος, **6 A**), l'usage du dessin d'architecture (**9**, **54 A**, **54 B**) et l'emploi de maquettes architecturales (**54 A**, **59 A**) ressortissent à la même tendance à la nouvelle planification des lieux de culte.

Autour de l'autel du sacrifice

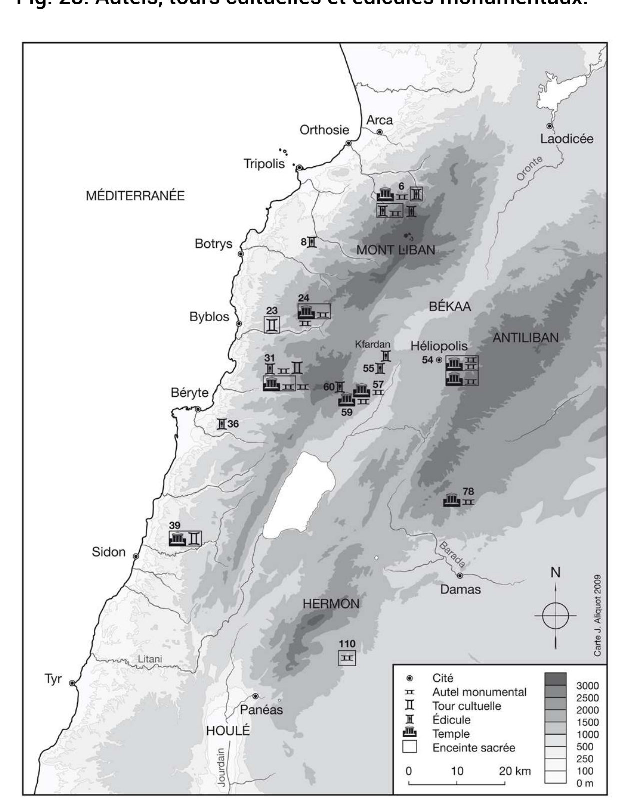
37 Généralement absent aujourd'hui de la plupart des lieux de culte du Liban, l'autel sacrificiel devait être au cœur du rituel. La documentation épigraphique n'apporte pratiquement aucun renseignement sur ce point, même si, à Qassouba (**21**), une dédicace semble bien distinguer le groupe constitué par le temple et par son autel sacrificiel des autres installations annexes du sanctuaire, et même si, à Nébi Abel (**82**), le monument (βωμός) que onze dédicants consacrent à Cronos sous la surveillance du prêtre est peut-être utilisé pour le sacrifice ; ailleurs, les autels dont les inscriptions commémorent l'offrande sont le plus souvent des monuments votifs qui ne servent au mieux qu'une fois à leurs dédicants avant d'encombrer la cour des sanctuaires (par exemple **16***, **18***, **21**, **42**, **83**, **84**, **101**, **110 A**, **117**) [45]. Quant aux vestiges archéologiques, ils livrent eux aussi peu d'information. Ainsi, les abords des temples de Deir el-Qalaa (**36 B**) et de Har Senaim (**117**) sont encombrés d'autels votifs ou d'édicules (avec une table à offrandes et un petit encensoir en bronze dans le second cas), sans qu'on n'y ait retrouvé d'autel sacrificiel. Dans de nombreux cas, le décalage de la maison du dieu vers le fond du *temenos* laisse toutefois supposer avec beaucoup de vraisemblance qu'un autel se dressait en bonne place au milieu de la cour (**1**, **6 A**, **8 A**, **8 B**, **12**, **34**, **39**, **42**, **51**, **60 A**, **74**, **84**, **85**, **99**, **101**, **113 A**, **113 B**, **115**, **116**, **117**, **119**). En effet, la présence de ce monument peut être postulée sans risque, car c'est l'autel et non le temple qui constitue l'élément indispensable du sanctuaire, celui sur lequel s'accomplit le rite majeur du sacrifice public, devant la communauté des fidèles. La preuve en est qu'en deux cas au moins, à Machnaqa (**23**) et dans le petit sanctuaire rupestre de Kafr Hawar (**110 B**), le seul édifice qui s'élève à l'intérieur de l'enceinte sacrée soit précisément un autel monumental.

38 L'importance de l'autel est également soulignée *a contrario* par le soin tout particulier que les chrétiens ont mis à démonter, non pas le temple, mais les deux autels du grand sanctuaire de Baalbek, et à araser leurs massifs de fondation à l'époque protobyzantine afin de leur substituer une basilique (**54 A**). Au début du VIe s. apr. J.-C., pour annoncer l'apocalypse, un chrétien originaire de la région place sur le même plan la construction des formidables temples d'Héliopolis et des autels du Liban, œuvre commune des rois Antiochos, Tibère et Gaius, réalisée à la cinquième génération, puis il évoque l'action providentielle de Constantin, terrible guerrier, destructeur des temples des Hellènes et des autels du Liban, persécuteur des païens et de leurs sacrifices, à la génération suivante [46]. On comprend que seuls seize des monuments qui symbolisent par excellence le rituel païen aux yeux des chrétiens soient conservés, à Sfiré (**6 B**), Machnaqa (**23**), Yanouh (**24**), Qalaat Faqra (**31 A**, deux exemplaires en **31 C**), Chhim (**39 D**), Yammouné (**52**), Baalbek (**54 A** en deux exemplaires, **54 B**, **54 C-D**), Qsarnaba (**57**), Niha (**59 A**), Qafa el-Qseir (**78**) et Kafr Hawar (**110 C**). Encore faut-il souligner que les autels de Yanouh, Yammouné, Niha et

Baalbek (à l'exception de ceux du grand sanctuaire, **54 A**) sont encore mal connus ou identifiés uniquement d'après la présence de leurs fondations. On doit donc se résoudre pour le moment à présenter le rite communautaire le plus important de tous à partir de onze monuments seulement [47].

39 Dans leur majorité, les édifices susceptibles d'être utilisés pour le sacrifice au Liban se présentent comme des monuments particulièrement hauts (**fig. 28**).

Fig. 28. Autels, tours cultuelles et édicules monumentaux.



Carte J. Aliquot 2009.

40 Ils se rapprochent ainsi des autels exhaussés du Proche-Orient, qui témoignent d'une prédilection marquée pour les rites pratiqués en hauteur [48]. Neuf d'entre eux sont des tours massives sur lesquelles le prêtre accomplit son office bien en vue des fidèles, juché sur une plate-forme qui s'élève parfois à plusieurs mètres au-dessus du niveau de la cour (jusqu'à 8,90 m et 14 m au moins pour les deux autels du grand sanctuaire de Baalbek, **54 A**). De tels monuments ont été repérés sur quatre sites du Mont Liban et de l'Antiliban : outre celui de Machnaqa (**23**), qui englobe un autel monumental plus ancien, on peut citer celui qui s'élève en face et en contrebas du petit temple de Sfiré (**6 B**), les trois monuments analogues de Qalaat Faqra (**fig. 29**), respectivement situés en face du monument turriforme consacré à Zeus Beelgalasos et à l'empereur Claude (**31 A**), en face du temple du grand sanctuaire (**31 C**) et devant le portique de ce même sanctuaire, la tour cultuelle de Chhim (**39 D**) et l'autel monumental de Qafa el-Qseir (**78**). Dans la cour du grand sanctuaire de Baalbek (**54 A**), les deux autels qui font face au temple constituent une variante sophistiquée de ces édifices : ils renferment des cages d'escalier sur plusieurs étages, qui permettent d'accéder à un autel installé au sommet de leur plate-forme (**fig. 30**), tandis que l'accès à la partie supérieure des autels de la montagne s'effectue probablement au moyen d'une échelle [49]. Celui de Kafr Hawar (**110 B**), sur le

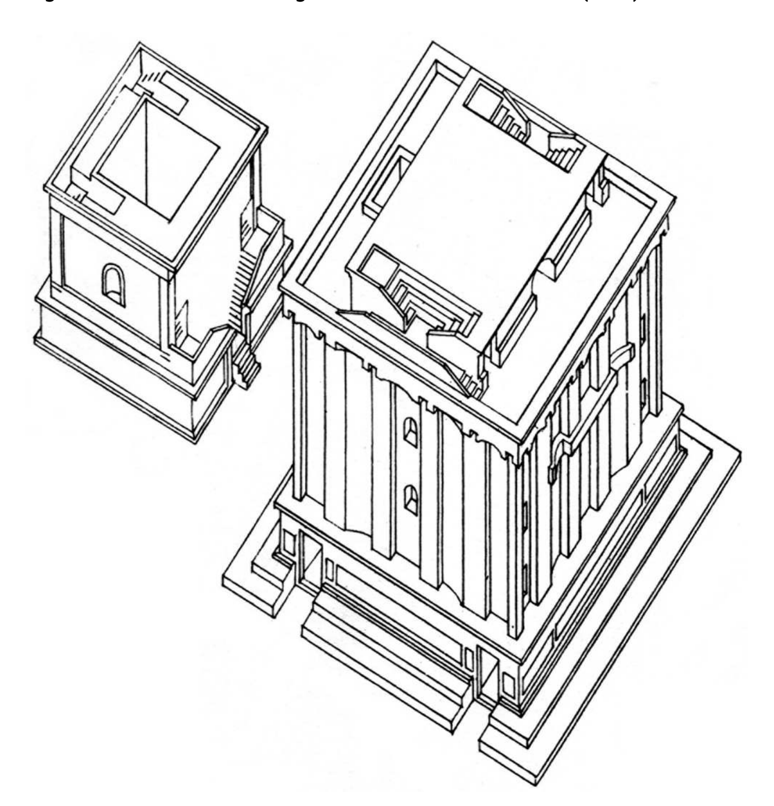
versant oriental de l'Hermon, se distingue des précédents en ce qu'il est entièrement taillé dans la roche, tout comme la cour dont il occupe le fond et comme les deux volées d'escalier qui permettent de le contourner afin de sacrifier face aux fidèles.

Fig. 29. Autel monumental face à la tour de Qalaat Faqra (31 A).



Photo J. Aliquot 2008.

Fig. 30. Les deux autels du grand sanctuaire de Baalbek (**54 A**).



Vue restituée en perspective d'après Collart & Coupel 1951, pl. 64.

41 Quant à l'autel de Qsarnaba (**57**), lui aussi rupestre (en partie), exhaussé sur un socle assez bas et pourvu d'un escalier, il présente la particularité d'être entouré de colonnettes : il s'apparente ainsi à une série de monuments cultuels ou votifs plus habituellement utilisés pour exposer l'image des dieux ; néanmoins, sa disposition devant le temple confirme que les édifices de ce type servent aussi à l'occasion dans le rituel, sinon pour le sacrifice [50]. Dans son troisième état, l'autel-tour de Machnaqa (**23**) est une version plus élancée de ce modèle (**fig. 31**).

Fig. 31. L'autel-tour de Machnaqa (23)



Photo J. Aliquot 2002.

42 Si la manière dont le sacrificateur procède est mal connue, on peut toutefois imaginer le scénario suivant en compilant les données glanées sur l'un ou l'autre site cultuel de la région. Comme l'indiquent les bas-reliefs qui ornent la balustrade de l'avant-cour du grand sanctuaire (**54 A**) et la frise de la façade du petit temple de Baalbek (**54 B**), des bêtes sont menées à l'autel pour y être immolées au cours d'un sacrifice sanglant : dans le premier cas, on reconnaît un bélier tiré par un personnage qui pourrait être un prêtre, dans le second un cortège sacrificiel, formé d'une Victoire tirant un taureau vers un petit autel, de deux jeunes appariteurs et de plusieurs officiants dont le dernier saisit des deux mains un bélier à la grosse queue graisseuse caractéristique des races ovines du Proche-Orient (**fig. 32**) [51]. À Baalbek, comme le remarque H. Seyrig, il est impossible que des bovidés aient pu monter les marches de l'escalier monumental du grand sanctuaire, au moins dans son état final, au IIIe s. apr. J.-C. [52]. Pour autant, il n'est pas exclu que des bestiaux de grande taille aient été sacrifiés dans la cour : des travaux de restauration encore inédits ont révélé, dans l'une des exèdres nord, les vestiges d'un monte-charge antique qui a pu servir à hisser des bœufs au niveau de la cour [53]. Sur la plate-forme des autels exhaussés de la montagne libanaise, dont l'accès est moins commode que celui des monuments analogues de Baalbek, on peut supposer que des animaux plus petits sont sacrifiés, tels des oiseaux, des ovins et des capridés tenus à la main ou encore portés sous le bras ou sur les épaules, et que des offrandes non animales sont aussi présentées aux dieux [54]. En aucun cas il n'est nécessaire d'imaginer que ces monuments servent à l'immolation elle-même, qui s'effectue plus sûrement dans la cour des sanctuaires : l'amoncellement de cendres à l'intérieur du petit autel de Baalbek (**54 A**) et la découverte de cendres et d'ossements divers parmi les ruines de l'autel monumental qui fait face à la tour de Qalaat Faqra (**31 A**) indiquent que la combustion des parts réservées aux dieux

s'opère sur la plate-forme de ces édifices ; on peut supposer que les fidèles assistent au sacrifice sanglant dans la cour avant de se partager les viandes.



Fig. 32. Cortège sacrificiel sur la façade du petit temple de Baalbek (**54 B**).



Photo J. Aliquot 2009.

43 Les aménagements successifs des sanctuaires romains du Liban ne mettent sans doute pas en cause l'importance primordiale du sacrifice dans le culte. Pour autant, le fait que l'autel de Machnaqa (**23**) ait connu trois états différents implique que les fidèles ne se sont finalement pas contentés de la célébration de rites traditionnels en hauteur : sans modifier l'usage de ce monument, il leur a semblé nécessaire de l'orienter de manière différente, de le surélever et, enfin, de lui donner une apparence classique en l'entourant d'un péristyle et en le surmontant d'une balustrade finement décorée. À Qalaat Faqra, l'ensemble constitué de l'édifice cultuel turriforme et de son autel monumental s'avère finalement si peu opérationnel qu'on a décidé de bâtir un autre temple (**31 B**) et un sanctuaire plus imposant, avec un temple plus classique pourvu de son propre autel (**31 C**). À Baalbek, la construction du grand temple impose la réorganisation de la cour du sanctuaire et la transformation du petit autel : ce dernier édifice semble avoir suffi dans un premier temps ; mais au Ier s. apr. J.-C., il est désormais nécessaire d'élever un autel mieux proportionné par rapport au temple ; le petit autel subit à son tour des modifications et, de monument hybride tenant à la fois de l'édicule (avec ses niches) et de l'autel (par sa position face au temple), il devient sans ambiguïté un autel, comme s'il avait fallu confirmer sa fonction à la suite de la construction de son imposant voisin ; on peut supposer qu'au IIe s. apr. J.-C., il sert à des sacrifices particuliers, tandis que l'autel monumental serait réservé aux festivités les plus importantes [55]. Sans mettre en cause le rôle des monuments destinés à la célébration du sacrifice, de tels changements attestent l'importance croissante prise par le temple, sur lequel se concentre l'attention des commanditaires et des constructeurs des sanctuaires du Liban.

La maison des dieux

44 Lorsqu'elle affecte les demeures divines (νάος à Sfiré, **6 A**, Behdaydat, **17***, Qassouba, **21**, Arné, **113**, Hiné, **111**, Panéas, **119 D**, *fanum* à Deir el-Ahmar, **49**), la romanisation de l'architecture frappe l'esprit des observateurs. G. Taylor, à qui l'on doit de connaître de nombreux bâtiments cultuels aujourd'hui disparus, croit pouvoir déceler, derrière l'uniformité des temples du Liban, « la main d'un unique maître d'œuvre », une sorte de « "ministre des travaux publics" [...] chargé de l'urbanisme et de la construction civile dans les provinces de Rome » [56]. De manière moins triviale, d'autres auteurs mettent en évidence, preuves à l'appui, l'adaptation de modèles romains par les communautés libanaises, tout en insistant sur le maintien de traditions locales, décelable dans les écarts à la norme romaine. Sans repousser totalement cette analyse, je voudrais ici proposer d'interpréter ces écarts, non comme la preuve d'un attachement indéfectible aux coutumes ancestrales (dont on sait finalement peu de choses), mais plutôt comme l'indice de la recherche d'un compromis entre ces dernières et le style dominant dans le monde romain. La question n'est pas de pure forme, car le temple est le bâtiment cultuel qui abrite l'image des dieux : dès lors que cet édifice est dissocié de l'autel du sacrifice, qu'il s'élève sur un podium et qu'il se ferme, la vision des idoles est si gravement compromise que toute l'organisation des sanctuaires et de la liturgie est à repenser. Les temples romains du Liban portent la marque de tâtonnements et d'expérimentations diverses qui tendent progressivement à prendre une valeur canonique. Leur étude conduit à identifier des constantes, puis à distinguer des groupes régionaux plus ou moins homogènes selon leur plan au sol, leur élévation et leur ordre architectural. D. Krencker et W. Zschietzschmann ont déjà livré une synthèse substantielle sur la question [57]. Néanmoins, la multiplication par deux du nombre de temples étudiés depuis la publication de leur ouvrage, les apports de travaux plus récents et la mise au jour de vestiges antérieurs au début de l'époque impériale appellent une nouvelle mise au point [58] .

45 Sous l'Empire, même lorsqu'ils sont en partie rupestres, la plupart des temples du Liban tendent à prendre l'aspect de temples romains. Il est vrai que ce phénomène de standardisation de l'architecture religieuse régionale n'entraîne pas la disparition de demeures divines originales, mais il faut également reconnaître que ces dernières sont assez rares et qu'elles relèvent de types archaïsants voués à disparaître : les édicules monolithes à colonnettes, à l'exception de ceux qui, à Sfiré, disposent de leur propre enceinte (**6 C**, **6 D**, **6 E**), sont installés le plus souvent dans la cour des sanctuaires, où ils semblent avoir une fonction votive plutôt que cultuelle, comme l'atteste la dédicace que portent certains d'entre eux ; les chapelles monumentales de Qalaat Faqra (**31 C**), Chhim (**39 C**) et Niha (**59 B**) ont finalement été transformées en des temples d'aspect classique ; quant à la tour de Qalaat Faqra (**31 A**), dédiée en 43-44 apr. J.-C., il s'agit d'un *hapax* architectural du début de l'époque impériale. Le temps des plates-formes de Yanouh (**24 A**) et de Tel Dan (**118**) semble lui aussi révolu sous l'Empire. Par conséquent, si la découverte de bâtiments cultuels qui attestent le maintien de traditions séculaires sur certains sites du Liban est un acquis important de la recherche récente, elle ne doit pas conduire à négliger la propagation généralisée d'un nouveau type d'édifice, dont l'usage correspond à la prescription de Vitruve : « les autels doivent être tournés vers l'est et toujours situés en contrebas des statues de culte placées dans le temple, afin que ceux qui viennent en suppliant ou pour offrir un sacrifice, en levant les yeux vers la divinité, se

trouvent placés à des niveaux différents, chacun dans la position qui convient à son dieu [59]. » Le modèle qui tend à s'imposer au Liban sous l'Empire est en effet celui du temple reposant sur un podium et comprenant un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle s'élève la plate-forme d'un *adyton*.

46 Le podium est un massif élevé qui supporte le temple dans la tradition romaine. Sous l'Empire, le premier podium connu au Liban est celui sur lequel le grand temple de Baalbek devait s'élever dans le projet initial du sanctuaire héliopolitain, élaboré selon toute vraisemblance à l'époque augustéenne (**54 A**). Avec cet exemple précoce, la présence d'un podium est attestée pour cinquante-deux bâtiments cultuels assez uniformément répartis dans la région (soit deux tiers des temples dont le soubassement est connu) [60]. Parmi ces derniers, plusieurs édifices présentent des particularités remarquables qui indiquent que le podium est susceptible d'être adapté afin de modifier l'aspect de la demeure du dieu : à Omrit (**120**), le podium d'un premier temple est chemisé dans un massif plus imposant supportant le péristyle d'un nouveau temple ; on opposera ce bâtiment aux temples de Baalbek (**54 A**, dans le projet initial), de Sfiré (**6 A**) et (moins sûrement) de Bziza (**9**), dont le péristyle n'aurait finalement pas été installé.

47 Élément constitutif du temple libanais depuis le début de l'époque impériale, le podium fait défaut pour vingt-huit temples ou chapelles qui ne sont pas nécessairement plus anciens que les précédents, comme le prouvent la dédicace du temple de Ham (**62**), datée en 173 apr. J.-C., et la construction du temple de Chhim (**39 C**) au milieu du IIe s. apr. J.-C. [61]. Dans la plupart des cas, cette absence se justifie par des raisons pratiques : l'apparition d'un podium est en effet peu attendue dans les nymphées d'Ain Houchbay (**56**) et de Temnine el-Faouqa (**58 A**) comme dans le temple à abside de Burqush (**107 A**), et elle est inutile ou difficilement réalisable ailleurs, en raison de la situation des bâtiments cultuels sur un promontoire rocheux ou sur un versant escarpé (**6 B**, **51**, **60 B**, **62**, **68 A-B**, **74**, **82**, **84**, **94 A-B**, **100**, **102**, **114**, **117**), voire impossible dans les chapelles rupestres de Mnin (**76 B**) et de Kafr Doura (**115**) ; à Chhim (**39**) s'ajoutent également les difficultés inhérentes à l'installation d'un nouvel édifice au-dessus d'installations plus anciennes. En outre, les temples du Liban dépourvus de podium sont toujours surélevés sur un soubassement : ils sont ainsi susceptibles de dominer quand même l'autel sacrificiel, comme on peut encore le vérifier à Sfiré (**6 B**), Qalaat Faqra (**31 C**), Deir el-Qalaa (**36 A-B**), Kadesh (**42**), Niha (**59 B**), Dakoué (**71**). Même en l'absence d'un de ses éléments caractéristiques, non seulement l'apparence, mais aussi la fonction du temple romain sont ainsi préservées.

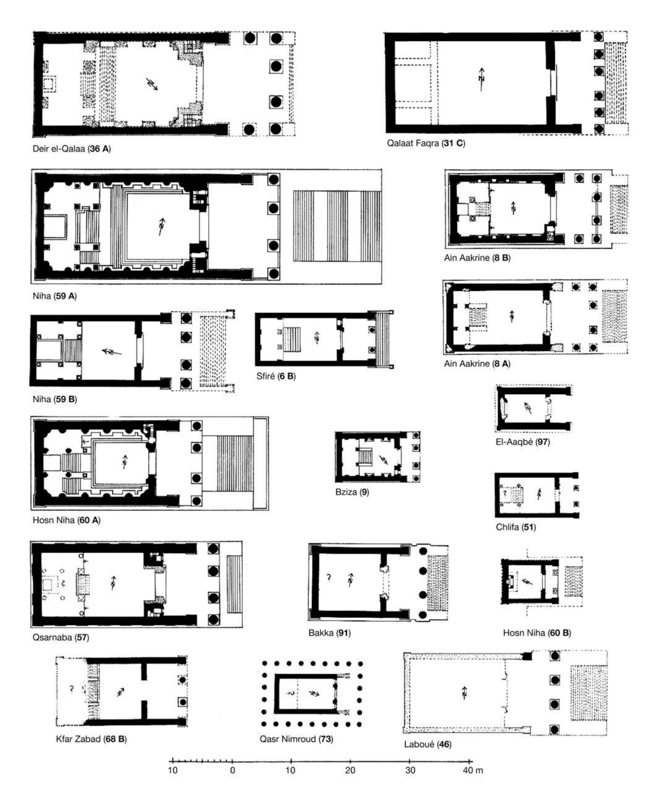
48 C'est avant tout d'après le plan au sol et l'ordre des bâtiments cultuels que l'on peut distinguer des ensembles régionaux plus ou moins cohérents. Si l'on écarte quinze cas particuliers ou incertains, les plans de cinquante-six temples du Liban se ramènent à trois types principaux, celui du prostyle, du distyle *in antis* et du périptère (**fig. 33-34**) [62]. On recense tout d'abord vingt-et-un temples tétrastyles prostyles de toutes tailles : sans être totalement inconnus ailleurs, ils sont surtout attestés sur le versant maritime du Mont Liban et en bordure de la Békaa [63]. Avec son portique tétrastyle pourvu de deux colonnes en retour, le temple pseudo-périptère de Baalbek (**54 D**) représente une variante sophistiquée et apparemment précoce de ce type d'édifice, puisque sa construction remonterait au début du Ier s. apr. J.-C. : il rappelle le succès d'une formule architecturale bien représentée dans le monde romain à l'époque augustéenne (temple d'Apollon Palatin et temple d'Apollon *in Circo* à Rome, Maison carrée de Nîmes [64]), que l'on ne retrouve ensuite dans la région qu'à Burqush (**107 B**), sur l'Hermon, et à Hosn Souleiman-Baetocécé, sur le Jabal el-Saheliyé (Ansariyé) [65]. Au groupe des temples prostyles se

rapportent également les trois édifices hexastyles de Kadesh (**42**), Qalaat Faqra (**31 C**) et Qsarnaba (**57**). Le second groupe de temples du Liban est constitué des dix-huit bâtiments distyles *in antis* : en général, il s’agit de bâtiments de dimensions modestes qui se concentrent dans le sud de la Békaa et sur le Mont Hermon [66]. Quant aux périptères, ils sont moins nombreux et plus uniformément répartis au Liban : en plus des deux temples pseudo-diptères colossaux de la Qalaa de Baalbek (**54 A-B**), on n’en compte que onze et il s’agit chaque fois de bâtiments de grandes dimensions dont le péristyle ne semble avoir été posé qu’exceptionnellement, à Majdel Aanjar (**70**) et à Omrit (**120**, dans le second état du temple, au Ier s. ou au début du IIe s. apr. J.-C.) ; pour au moins sept d’entre eux (**1**, **6 A**, **12**, **53**, **64**, **70**, **105**), on peut supposer l’existence d’un modèle héliopolitain, car le rapport entre le nombre de leurs colonnes sur les petits et les longs côtés est analogue à celui du petit temple de Baalbek (**54 B**) ; l’incapacité de leurs commanditaires à mener à bien leur projet rappelle en même temps les déboires qu’ont connus les constructeurs du grand temple de Baalbek au début de l’époque impériale (**54 A**) [67].

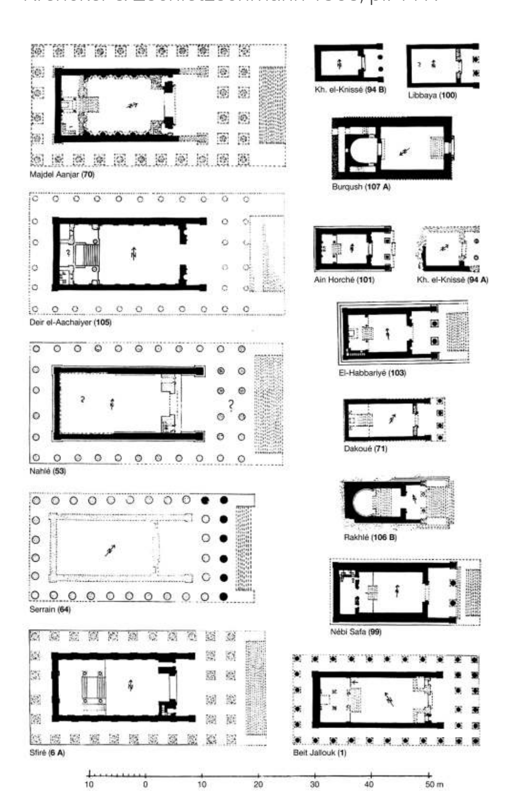
Fig. 33. Temples distyles *in antis*, prostyles et périptères.

Carte J. Aliquot 2009.

Fig. 34. Plans de temples libanais.



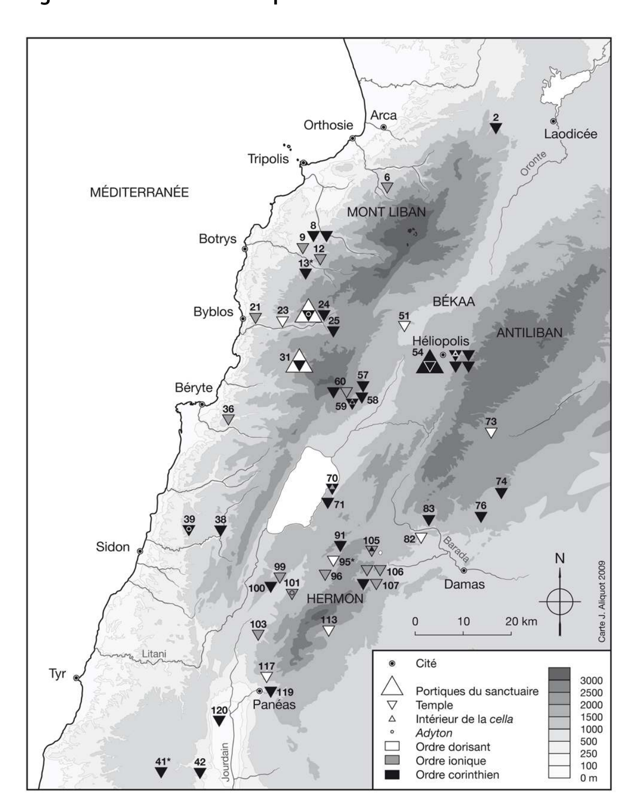
Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 117.



Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 118.

49 On connaît l’ordre de cinquante-trois bâtiments cultuels du Liban (**fig. 35**) [68]. Peu fréquent, l’usage de l’ordre dorique pourrait être un indice d’ancienneté ou au moins d’archaïsme dans les cinq temples dépourvus de podium où il est attesté (**51**, **73**, **82**, **113 A** , **117**) : cette proposition de D. Krencker et W. Zschietzschmann peut aujourd’hui recevoir le renfort de deux arguments, à savoir la découverte récente d’un temple dorique hellénistique sur le site urbain de Laodicée du Liban (Tell Nébi Mend), au nord de la Békaa [69], et la datation relativement haute, entre 14 et 29 apr. J.-C., du temple de Nébi Abel (**82**), dont les colonnes supportaient des chapiteaux doriques. En dehors de ces exemples assez rares, les bâtisseurs des sanctuaires du Liban ont une préférence marquée pour les ordres corinthien et ionique. Si les conclusions de D. Krencker et W. Zschietzschmann doivent être nuancées sur ce point, on peut convenir avec eux que l’ordre ionique est plus fréquent sur l’Hermon qu’ailleurs (huit cas sur quatorze), tout en remarquant que son usage correspond presque aussi fréquemment (sept cas sur quatorze) aux édifices distyles *in antis* de la région, où qu’ils se trouvent (**6 B**, **60 B**, **96**, **99**, **101**, **103**, **106 B**). Les temples corinthiens dominent sur le versant maritime du Mont Liban et dans la Békaa (vingt-trois cas sur trente-et-un), avec tous les temples de Baalbek. Bien qu’ils soient plus rares ailleurs, ils ne sont pas inconnus au Qalamoun (**74**, **76**), en Abilène (**83**) et dans la région de l’Hermon et du Houlé (**91**, **100**, **107 A**, **119 C**, **120**). L’usage de l’ordre corinthien semble surtout s’accorder avec celui du temple prostyle, que le bâtiment cultuel soit tétrastyle (**2 A-B**, **8 A-B**, **24 B-C**, **25**, **38**, **59 A**, **60 A**, **71**, **91**, **119 C**, **120**) ou hexastyle (**31 C**, **42**, **57**).

Fig. 35. Les ordres classiques dans les sanctuaires libanais.



Carte J. Aliquot 2009.

50 Le constat de l’uniformité relative du plan et du décor architectural des temples ne doit conduire à négliger ni l’existence de survivances indépendantes des apports proprement

helléniques ou romains, ni celle de particularismes locaux. Parmi les archaïsmes les plus évidents, outre l'usage de l'ordre dorique, on peut citer les disques solaires ailés qui ornent les linteaux des temples d'Ain Aakrine (**8 B**) et de Chhim (**39 C**) et l'entablement de celui de Yammouné (**52**), dont les prototypes sont attestés en Phénicie depuis l'âge du Fer II, mais qui sont désormais intégrés dans un ordre classique, au même titre que les aigles éployés plus courants ailleurs (**6 A**, **42**, **54 B**, **54 C**, **55**, **59**, **106 C**, peut-être **1**) [70]. Le monument de Qalaat Faqra (**31 A**) consacré à Zeus Beelgalasos et à l'empereur Claude en 43-44 apr. J.-C. présente un décor plus hybride encore : son ordre comporte des chapiteaux dits « proto-éoliques », dont le type est attesté en Palestine et en Transjordanie dès le début du I^er^ millénaire av. J.-C., puis une architrave et une frise dorique, à la grecque, et enfin une gorge égyptienne et une rangée de merlons, à la phénicienne ; parmi les demeures divines du Liban, il s'agit d'un cas vraiment atypique, les seuls édifices où l'on retrouve un tel décor n'étant pas des temples, mais des autels. Dans le temple pseudo-périptère de Burqush (**107 B**), les formes décoratives archaïsantes (linteau orné de bustes émergeant de compositions végétales) sont désormais associées à des éléments plus caractéristiques de l'époque antonine (chapiteaux ioniques d'ante et de colonne). En dehors de ces exemples peu nombreux et appelés à disparaître dans la région, le décor des temples romains du Liban appartient généralement à un répertoire assez homogène et conforme à celui de Baalbek, qui a été lui-même élaboré progressivement à partir de modèles dérivés non seulement des productions artistiques de la Rome augustéenne (pour certains chapiteaux corinthiens du grand temple, **54 A**, par exemple), mais aussi d'apports plus spécifiquement syriens et micrasiatiques, bien identifiables sur plusieurs monuments du même site (grand temple, grand autel, petit temple) [71]. Par rapport aux temples héliopolitains et à ceux du reste du Proche-Orient, l'une des caractéristiques des édifices cultuels de la montagne réside dans le dépouillement relatif de leur décor, qui résulte probablement de difficultés à financer la construction religieuse, mais qui a pu devenir avec le temps le fruit d'un parti pris esthétique (comme le suggèrent, par exemple, les chapiteaux corinthiens épannelés de Qsarnaba, **57**, Hosn Niha, **60 A**, Dakoué, **71**). Dans l'ensemble, les constructeurs utilisent de préférence le répertoire des formes classiques : quelle que soit la part de Rome (*via* Béryte et Héliopolis) dans l'élaboration des nouveaux programmes architecturaux et dans l'évolution du répertoire ornemental régional, elles privilégient l'actualisation des formes sur l'attachement aux coutumes ancestrales, car elles conçoivent le temple comme un bâtiment moderne où les éléments hérités sont intégrés dans un cadre mis au goût du jour et périodiquement révisé. Pour autant, la quête du classicisme, tout comme la standardisation de l'architecture religieuse, s'opère dans le respect de certaines règles propres aux traditions régionales, comme l'illustre l'élément essentiel des temples romains du Liban : l'*adyton*.

51 Issu du composé du préfixe privatif ἀ- et de l'adjectif verbal -δυτος (de δύω, « faire entrer »), le substantif neutre grec ἄδυτον (transcrit en latin *adytum*) dénomme un endroit secret à l'intérieur du sanctuaire, littéralement « impénétrable », et réservé pour cette raison à des fonctions spécifiques de trésor ou de dépôt pour les images divines [72]. Son usage est attesté au Liban par l'inscription incisée sur la maquette architecturale de l' *adyton* du grand temple de Niha (**59 A**), dans la Békaa, et par une inscription de Qassouba (**21**), près de Byblos, où le mot est exceptionnellement masculin et non pas neutre. On peut donc le conserver sans scrupule, même si les *adyta* libanais (et syriens) ont des caractéristiques propres qui les distinguent des *adyta* des temples grecs ou romains. L'

adyton abrite notamment l'idole du dieu. En cela, il se rapproche des chapelles d'exposition du Proche-Orient, parfois appelées *ḥamana* en araméen, σκηνή en grec et *tabernaculum* en latin. L'utilisation de ces deux derniers termes implique la mise en scène et l'examen d'objets cultuels à l'intérieur d'un abri, qu'il s'agisse d'une construction pérenne ou d'une installation démontable et transportable, comme on le constate à propos du tabernacle biblique, de la chapelle du sanctuaire périurbain d'Apollon à Tyr ou encore de la « tente de Damas » (Δαμᾶ σκηνή), le héros éponyme de Damas, fondateur du temple de la Déesse syrienne selon la tradition rapportée par l'*Etymologicum magnum* [73]. Aux notions d'exposition et de consultation, qui évoquent aussi la langue des augures à Rome [74], le mot ἄδυτον ajoute explicitement la notion d'inaccessibilité. On retrouve la même idée dans le terme précieux et archaïsant θάλαμος, qui assimile l'*adyton* syrien à une « chambre nuptiale », où l'idole peut être couchée sur une κλίνη, un « lit » ou une « banquette ». À propos du temple de Hiérapolis, le *De Dea Syria* utilise ce terme de θάλαμος pour décrire l'*adyton* comme un lieu d'exposition de l'idole accessible uniquement aux prêtres les plus proches des dieux [75].

52 Confinée dans l'*adyton* des sanctuaires, la statue des dieux du Liban reste inaccessible au commun des mortels et ne sort de son écrin qu'à l'occasion de grandes festivités où on la véhicule sur un brancard ou sur un siège [76]. Sur ce point précis, la fonction de l'*adyton* est identique au Liban, au Proche-Orient, en Grèce et à Rome. Cependant, contrairement à l' *adyton* de type grec, qui peut parfois s'étendre à l'ensemble du lieu de culte et non au seul temple et qui reste généralement dissimulé aux regards, même s'il n'est pas forcément souterrain, l'*adyton* syrien de l'époque impériale s'apparente aux chapelles des *cellae* de tradition romaine : il est à la fois englobé dans un temple, surélevé sur une plate-forme et largement ouvert pour permettre au fidèle de voir l'image du dieu, à condition que les portes du bâtiment ne soient pas closes et que des rideaux ne masquent pas l'idole. Des traces de ce dispositif subsistent dans trente-trois temples du Liban [77] : la plate-forme de l' *adyton* occupe le fond de la *cella* et elle surmonte éventuellement une crypte dont la fonction pourrait se réduire à celle d'un trésor et dont les dimensions, variables, peuvent s'étendre jusqu'à correspondre à la superficie totale du temple (à Ain Horché, **101**, et à Habbariyé, **103**, sur l'Hermon) [78]. On peut raisonnablement supposer l'existence d'un *adyton* dans d'autres édifices cultuels, en particulier dans le grand temple de Baalbek (**54 A**), où une inscription commémore l'accomplissement, par les membres d'un thiase, d'un acte rituel (le dépôt de barbes) en relation avec une *klinè* [79].

53 La forme que prennent les *adyta* des temples du Liban permet d'identifier un modèle proprement régional qui se distingue de deux types mieux représentés ailleurs au Proche-Orient, le type de l'*adyton*-chambre, dit « palmyrénien » car il est représenté par les deux *thalamoi* du temple de Bel à Palmyre, et le type « hauranais » d'*adyton*-abside, plutôt courant en Syrie du Sud [80]. Le type libanais relève autant de l'édicule que du baldaquin (**fig. 36-37**). Dans une étude devenue classique, E. Will résume clairement ses principales caractéristiques [81] : « l'adyton est constitué par une construction à colonnes s'élevant sur un podium. Ce podium occupe une surface considérable, parfois jusqu'au tiers de la cella, et la construction était à trois nefs — encore un plan tripartite — formée par une double rangée de colonnes au centre, auxquelles correspondaient des colonnes ou des pilastres dans les murs de la cella ; elle était couverte par un toit à double versant orné en façade d'un fronton. L'escalier d'accès réservé à l'entrecolonnement central est engagé dans le podium ; il peut être flanqué d'un escalier secondaire dans un des entrecolonnements latéraux. [...] L'adyton apparaît ici comme une construction indépendante, du genre

baldaquin, simplement engagée dans la cella, comme un édifice dans l'édifice ; ce qui est souligné par le fait que le décor des murs de la cella, quand il existe, tourne autour du petit édifice sans en tenir compte. » On trouve ce modèle à l'état pur dans les grands temples de Sfiré (**6 A**), Baalbek (**54 B**), Niha (**59 A**) et Hosn Niha (**60 A**) ; dans l'*adyton* du grand temple de Niha, bien connu par les vestiges qui se trouvent sur le site et par la maquette représentant le projet de cette chapelle, il faut restituer en outre un petit baldaquin hexagonal dans la nef centrale.

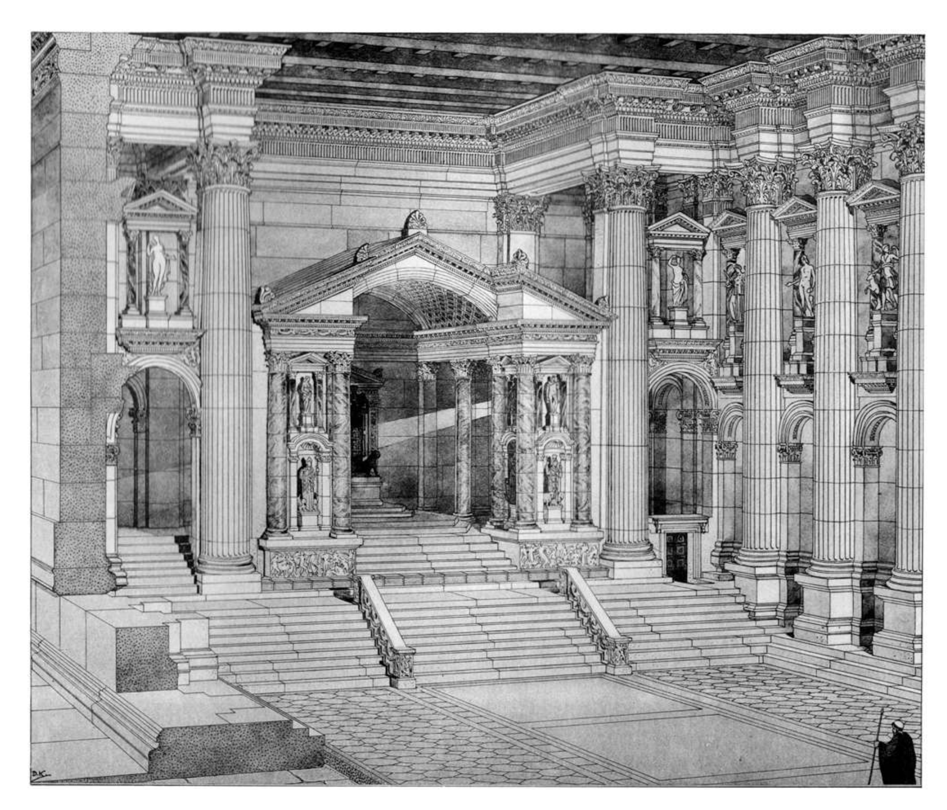
Fig. 36. L'*adyton* du petit temple de Baalbek (54 B) : état actuel.



Photo J. Aliquot 2009.



Fig. 37. L'*adyton* du petit temple de Baalbek (**54 B**).



Restitution de D. Krencker. Dessin dans Wiegand 1923, pl. 17.

54 Si l'*adyton* des autres temples correspond généralement au modèle précédemment décrit (les exceptions concernant les deux bâtiments hermoniens de Rakhlé et de Burqush pourvus d'une abside, emprunt à l'architecture romaine de la fin de la République et du début de l'Empire, **106 B**, **107 A**, le temple rond de Baalbek, **54 C**, la chapelle assez fruste de Qalaat ed-Diwan, **85**, et le cas encore incertain de Kadesh, **42**), il n'est pas rare de trouver des variantes qui témoignent d'adaptations et de contaminations entre le type libanais et celui des régions voisines. Dans les temples de taille réduite, l'édicule subsiste sous la forme d'une niche (à Yanouh avec une plate-forme, **24 B**, à Hosn Niha sans plate-forme, **60 B**) ou d'un baldaquin pourvu d'un entablement appliqué sur le mur de fond de la *cella* (Chhim, **39**, Dakoué, **71**, peut-être El-Aaqbé, **97**) ; à Yanouh, l'aménagement insolite de portes-fenêtres latérales dans les longs murs de la *cella* permet de compenser l'enfermement de l'idole, qui devient accessible aux regards de fidèles postés de part et d'autre du temple, à condition qu'on la sorte de son édicule (**fig. 38-39**). Dans les deux chapelles annexes du sanctuaire de Mnin (**76**), il est possible qu'un baldaquin en bois ait été fixé dans des encoches taillées sur une plate-forme très basse.

Fig. 38. Niche de l'*adyton* dans le grand temple de Yanouh (24 B).



Photo J. Aliquot 2004.

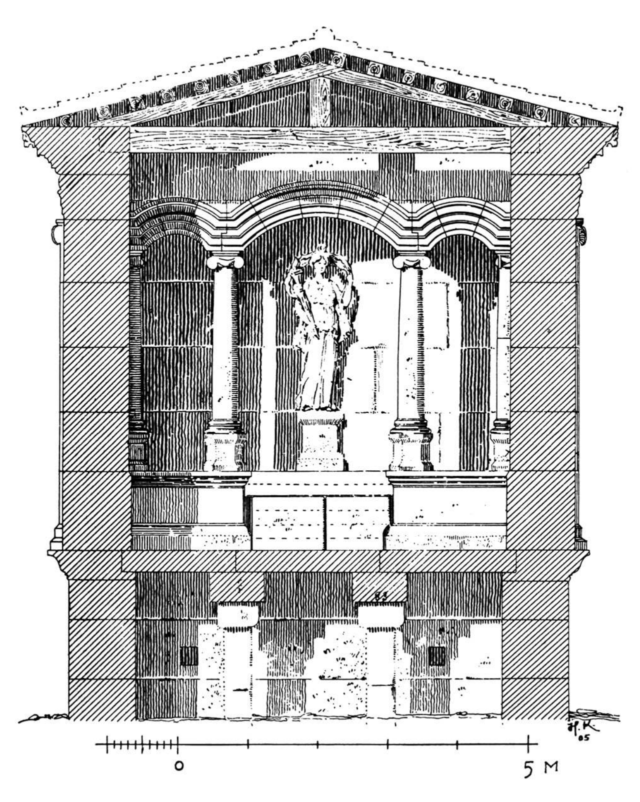
Fig. 39. Portes-fenêtres latérales du grand temple de Yanouh (24 B).



Photo J. Aliquot 2004.

55 Trois temples de la région de l'Hermon présentent un dispositif encore plus original : l'escalier qui permet d'accéder au niveau supérieur de l'*adyton* s'intègre à moitié dans la plate-forme (Nébi Safa, **99**, Ain Horché, **101**, Habbariyé, **103**), sans pour autant que le principe de la séparation nette entre la *cella* et la chapelle soit mis en cause ; en outre, bien que sa façade présente toujours quatre colonnes, rappelant ainsi la division tripartite traditionnelle, l'*adyton* est ici séparé de la *cella* par un mur plein qui est soit poursuivi en élévation, à Ain Horché (**fig. 40**) et peut-être à Habbariyé, soit pourvu de trois portes, à Nébi Safa. Dans le sud de la Békaa, on retrouve la trace d'adaptations semblables avec le temple de Majdel Aanjar (**70**), dont le plan au sol, l'élévation et le décor dérivent d'un modèle héliopolitain, mais dont l'*adyton* s'apparente aux chapelles des temples hermoniens : on accède à son niveau supérieur par un escalier à moitié intégré dans la plate-forme ; de part et d'autre d'une grande baie centrale, le mur plein qui se poursuit en élévation, matérialisant ainsi la séparation entre la chapelle et la *cella*, comporte des niches. Sur l'Hermon, l'*adyton* du grand temple de Deir el-Aachaiyer (**105**) est mixte : l'escalier menant au niveau supérieur de l'*adyton* est entièrement intégré dans la plate-forme, conformément au modèle libanais, mais, tout comme dans les autres temples hermoniens, il ne couvre pas toute la largeur de la *cella* ; en revanche, le modèle d'accès à la crypte est original. Dans tous ces bâtiments, le décor des murs de la *cella* s'arrête à la hauteur de la façade de l'*adyton*, soulignant la séparation entre la pièce principale et la chapelle. À partir de ces exemples, D. Krencker et W. Zschietzschmann proposent d'identifier un type d'*adyton* spécifiquement hermonien [82]. De façon plus prudente et pertinente, puisqu'on ne dispose que de trois exemples et deux variantes sur une trentaine de bâtiments cultuels, E. Will se contente de reconnaître l'existence de contaminations réciproques entre le modèle libanais d'*adyton* et d'autres types : ce phénomène rapproche les édifices cultuels précités de certains temples du Hauran, dont les *adyta* constitueraient eux-mêmes un développement du type palmyrénien [83].

Fig. 40. Vue en coupe de la *cella* et de la crypte du temple d'Ain Horché (**101**), avec un aperçu sur l' *adyton* restitué.



Dessin d'H. Kohl, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 249, fig. 385.

56 La genèse de l'*adyton* libanais est étroitement liée à celle des temples construits dans la région à l'époque romaine. À la suite d'E. Will, on peut retracer dans ses grandes lignes l'évolution qui mène à la création d'un nouveau type de bâtiment cultuel [84]. À l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique, le sanctuaire phénicien d'Amrit, dans la pérée d'Arados (**fig. 41**), pourrait fournir le prototype d'une forme d'édicule cubique monumental que l'on retrouve à l'époque romaine aussi bien dans le Liban-Nord que dans les avant-monts libanais et la Békaa [85].

Fig. 41. L'édicule monumental du sanctuaire d'Amrit.



Photo J. Aliquot 2008.

57 Quelques petites chapelles assez simples et dépourvues de portique en façade perpétuent cette tradition sous l'Empire romain, à Mnin (**76 B**), Ain Aata (**102**), Burqush (**107 A**) et Kafr Doura (**115**) et peut-être à Haloua (**89 B**), même si elles peuvent renfermer une niche ou un édicule. À la même époque, des édicules monolithes, mais pourvus d'un péristyle, se trouvent au Liban à Sfiré (**6**), Ain Aakrine (**8**), Deir el-Qalaa (**36**), El-Hadet (**55**), Hosn Niha (**60**) et Kfardan [86]. Tandis que l'attention des architectes et des fidèles se focalise sur d'autres bâtiments cultuels, ils perdent leur autonomie [87]. Le passage d'un modèle à l'autre est décelable sur différents sites cultuels du Liban. Les autels monolithes et les édicules à colonnettes de la montagne libanaise, quelle que soit leur origine (phénicienne ou plus généralement orientale, comme l'indique la découverte du *ḥamana* hellénistique de Zeus à Gérasa [88]), ne se suffisent plus à eux-mêmes, à l'exception des édicules de Sfiré (**6 C-E**), qui sont soit dotés de leur propre enceinte, soit isolés. On le voit clairement à Qsarnaba (**57**), où le monument à colonnettes est relégué au statut d'un autel placé en contrebas d'un grand temple romain pourvu d'un *adyton*. En revanche, le cas de Chhim pourrait illustrer le processus menant de l'édicule au temple : il semble que la nouvelle maison du dieu de Chhim (**39 C**) ait ressemblé un temps à un *naiskos* monumental égyptisant à la phénicienne, avec son linteau orné d'un disque solaire ailé et son toit plat, avant qu'un *pronaos* pourvu de chapiteaux corinthiens soit plaqué sur la façade de sa *cella*. L'ajout d'un portique adventice a été supposé aussi de manière plus ou moins convaincante dans une petite série d'édifices dépourvus de podium, à Akroum (**2 A**), Qalaat Faqra (**31 C**), Temnine el-Faouqa (**58 A**) et Niha (**59 B**). La question de la chronologie de ces transformations reste ouverte. En règle générale, du reste, l'architecture religieuse régionale ne porte plus sous l'Empire romain la marque de l'évolution qui mène de l'édicule au temple.

58 Si l’on perçoit bien le caractère progressif des transformations qui justifient l’apparition de temples d’un type nouveau dans la montagne libanaise, il reste à déterminer l’origine de l’*adyton* libanais. En 1959, E. Will, qui qualifiait pourtant déjà ce dispositif d’*héliopolitain* , était enclin à en dater l’apparition au cours de l’époque hellénistique et à en attribuer la paternité aux architectes de la Syrie du Nord et d’Asie Mineure [89]. Comme on ne peut citer à ce jour aucun exemple antérieur au début de l’époque romaine qui serait susceptible d’étayer cette proposition, il semble tout aussi probable que ce soient en réalité les architectes de Béryte et de Baalbek qui auraient joué un rôle primordial au début de l’Empire romain dans la propagation, sinon dans la genèse de ce modèle dont les variantes les plus pures sont précisément attestées dans des temples qui portent une marque de fabrique héliopolitaine.

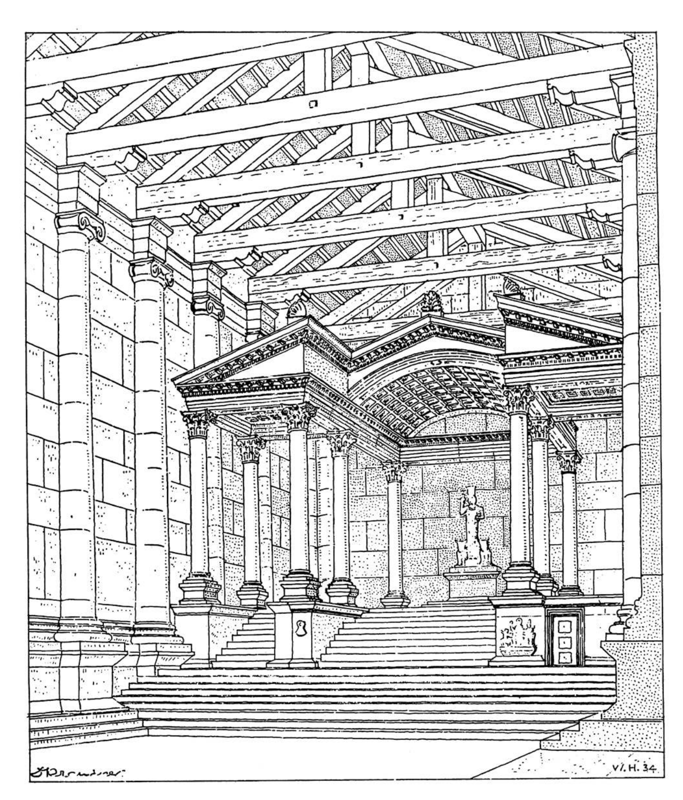
59 À Niha notamment, l’influence héliopolitaine est décelable dans le grand temple (**59 A**), en particulier dans la plate-forme de l’*adyton* qui devait abriter la statue d’un ou de plusieurs des dieux constituant le panthéon officiel du *pagus Augustus*, lui-même peut-être analogue à celui d’Héliopolis (Hadaranès, Atargatis et un jeune parèdre semblable au Mercure héliopolitain). Cette plate-forme est connue à la fois par les vestiges conservés et par la maquette architecturale découverte sur le site (**fig. 42-44**). La maquette représente la plate-forme de l’*adyton* à l’échelle 1/24. L’inscription gravée dans un des angles de ce monument ne laisse aucun doute sur sa fonction : « modèle de l’*adyton* » (προκέντημα αδύ [του] ; προκέντημα signifiant littéralement « gravé à la pointe », attesté avec le sens spécialisé de « modèle » chez Clément d’Alexandrie [90]). La profondeur des cinq emmarchements est indiquée en grec par d’autres inscriptions ou graffiti : « un sigle constitué par la lettre *pi* dans les jambages de laquelle est gravé un petit omicron signifie évidemment *πόδας* ou *πόδα* (qu’on trouve une fois sous la mention *ποδ΄*), et un chiffre, de A à Z, soit chaque fois la valeur en pieds de l’emmarchement » ; en outre, « un graffito fait de petits cercles reliés par des traits » et qui représenterait un édicule à colonnettes octogonal en plan [91]. E. Will souligne l’apport de ce monument en le confrontant aux données fournies par les vestiges du temple : « l’exécution même de la maquette de Niha — qui n’est certainement pas sortie des mains de l’architecte, mais de celles d’un de ses ouvriers — semble bien supposer un plan et un plan pratiquement dessiné à la même échelle » [92]. La maquette illustre le rôle du dessin d’architecture dans l’Antiquité en général et dans l’édification des temples romains du Liban en particulier, celui d’un modèle destiné à être reporté, mais susceptible d’adaptations. On relève en effet des divergences entre ce monument et les vestiges conservés de l’*adyton*. L’édicule à colonnettes disposé au cœur de l’*adyton* est hexagonal et non octogonal. Le plan et les dimensions de l’escalier ne sont pas exactement respectés. Selon l’hypothèse d’E. Will, ces variations résulteraient de discussions entre un architecte issu de l’atelier de Baalbek et les commanditaires du temple de Niha [93]. Il est également possible que des architectes locaux aient été formés à Baalbek ou à Béryte. Dans tous les cas, on peut retenir l’idée de la planification et de l’inspiration héliopolitaine dans la construction de certains temples libanais. Comme le modèle du grand temple de Niha se rattache à celui du petit temple de Baalbek (**54 B**), il paraît en outre pertinent de substituer l’adjectif *héliopolitain* à celui de *libanais* pour qualifier le modèle dont dérivent les chapelles de la région.

Fig. 42. L'*adyton* du grand temple de Niha (59 A) : état actuel.



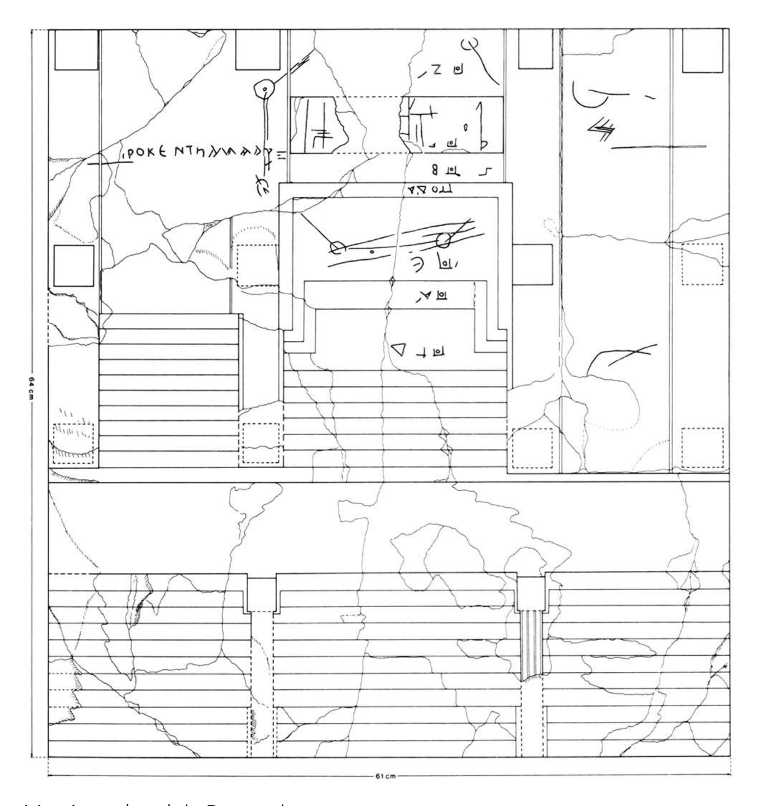
Photo J. Aliquot 2002.

Fig. 43. L'*adyton* du grand temple de Niha (59 A).



Restitution de D. Krencker. Dessin dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 114, fig. 155.

Fig. 44. Maquette de l'*adyton* du grand temple de Niha (**59 A**).



Musée national de Beyrouth.
Plan d'H. Kalayan, dans Will 1985c, fig. 4.

Hauts-lieux et sanctuaires villageois

60 Parmi les savants qui se sont efforcés de contextualiser la construction et l'aménagement des sanctuaires romains du Liban, deux auteurs ont insisté précocement sur les initiatives de la société locale, H. Seyrig, dès 1939, et M. Tallon, en 1967 : le premier suppose que l'édification des nombreux temples étudiés par D. Krencker et W. Zschietzschmann est liée dans la région à l'affirmation de communautés rurales ; M. Tallon considère que le Liban a connu « une sorte d'explosion démographique, conséquence de la sécurité et de la richesse que l'organisation romaine avait procurées au pays » au IIe s. apr. J.-C., ce qui l'amène à faire l'hypothèse que la région doit à « l'extraordinaire prospérité apportée à la Syrie par la Paix Romaine » d'avoir été couverte de temples [94]. Ces suggestions rapides sont appelées à être justifiées et nuancées par la prise en compte des résultats des travaux archéologiques les plus récents, qui tendent à leur donner globalement raison [95]. Non seulement la plupart des sanctuaires libanais témoignent de manière spectaculaire de la mise en valeur de la région, mais encore, contrairement à une idée tenace, ils sont loin d'être tous des lieux de pèlerinage isolés, car des nécropoles et des zones d'habitat occupent les abords de nombre d'entre eux. Une importante série de textes épigraphiques permet aussi de préciser la nature des relations que les villageois entretiennent avec leurs temples entre l'époque de leur fondation et celle de leur désaffection.

Genèse d’un réseau

61 La chronologie des sanctuaires du Liban est particulièrement difficile à établir. Sans prétendre dépasser en tout point le stade atteint par D. Krencker et W. Zschietzschmann pour les lieux de culte ruraux, je me propose ici de présenter les résultats auxquels ces derniers sont parvenus afin d’en éprouver les limites et de les compléter dans la mesure du possible. Déplorant le manque d’inscriptions datées, D. Krencker et W. Zschietzschmann font intervenir un faisceau de critères pour répartir les temples de la montagne libanaise en deux groupes, celui des quatorze bâtiments cultuels édifiés au cours du Ier s. apr. J.-C. (**1**, **6 B**, **6 C** premier état, **9**, **24 B**, **31 A-C**, **51**, **59 B**, **73**, **94 A-B**, peut-être **107 B**), et celui des vingt-quatre temples datés entre le début du IIe et le milieu du IIIe s. apr. J.-C. (**6 A**, **6 C** deuxième état, **8 A-B**, **36 A**, **57**, **59 A**, **60 A**, **62**, **70**, avec la plupart des temples hermoniens, **91**, **99-101**, **103**, **105**, **106 A-B**, **107 A**, **111**, et vraisemblablement quatre autres bâtiments, **46**, **53**, **64**, **71**). Les premiers se caractérisent par la taille modeste de leur appareil, la simplicité ou le caractère insolite de leur plan et leur achèvement ; l’escalier qui conduit au niveau supérieur de leur *adyton* est accolé à la plate-forme ; leur décor présente encore des particularités non canoniques, amenées à disparaître, et il leur manque encore des éléments devenus courants par la suite (podium, pilastres angulaires à l’arrière de la *cella*, crypte, cages d’escalier et entrées latérales de part et d’autre de la porte axiale). Les seconds se distinguent en outre par l’usage de blocs colossaux, la richesse de leur décor et le classicisme de leur plan, en particulier pour les bâtiments périptères avec six et onze colonnes et pour les édifices précédés soit d’un portique tétrastyle avec deux colonnes en retour, soit d’un portique hexastyle ; par ailleurs, leur inachèvement témoigne de l’incapacité de leurs commanditaires à financer des projets plus ambitieux qu’auparavant. Tout en relevant quelques incohérences et quelques difficultés mineures dans les conclusions des *Römische Tempel in Syrien*, H. Seyrig souligne à juste titre la pertinence globale de la méthode mise en œuvre dans cette étude [96]. Aujourd’hui, si l’on peut conserver l’idée d’une répartition des temples en deux groupes, l’un ancien, l’autre récent, il est aussi nécessaire de corriger et de nuancer les propositions de D. Krencker et W. Zschietzschmann en tirant parti des remarques formulées plus haut à propos de l’invention du sanctuaire libanais et en prêtant à la documentation épigraphique toute l’attention qu’elle mérite.

62 Seuls cinq bâtiments cultuels de la montagne libanaise sont datables grâce à une inscription : dans l’ordre chronologique, outre la plate-forme cultuelle de Yanouh (**24 A**), probablement consacrée en 110-109 av. J.-C., il s’agit du temple de Nébi Abel (**82**), dédié entre 14 et 29 apr. J.-C., de la tour de Qalaat Faqra, consacrée en 43-44 apr. J.-C. (**31 A**), du temple d’Aaiha (**96**), achevé en 92 apr. J.-C., et de celui de Ham (**62**), dédié en 172-173 apr. J.-C. Les progrès récents de la recherche sur les sanctuaires de la région montrent que trois temples prostyle d’ordre corinthien sont construits dans des styles assez différents à Yanouh (**24 B-C**) et Kadesh (**42**), au cours du IIe s. apr. J.-C. En plus de ces rares exemples bien datés, on dispose de nombreux textes qui commémorent la réalisation de travaux ou d’aménagements partiels sur les sites cultuels du Liban : dans le sanctuaire de Beit Jallouk (**1**), dont le temple est placé à tort ou à raison dans le groupe des bâtiments anciens du Liban, un mur est construit en 160 apr. J.-C. ; à Sfiré, où l’on trouve des bâtiments cultuels manifestement archaïques (**6 B**, **6 C** premier état), un maître d’œuvre et deux tailleurs de pierre travaillent à la réalisation d’une aile du grand temple en

283-284 apr. J.-C. (**6 A**), tandis que l'édicule à colonnettes qui fait face à ce bâtiment est englobé dans une enceinte après 212 apr. J.-C. (**6 C**) ; la construction du grand sanctuaire de Qalaat Faqra (**31 C**), datée vers 50 apr. J.-C. selon D. Krencker et W. Zschietzschmann, s'est étalée au moins jusqu'au début des années 240 apr. J.-C. et le temple lui-même semble avoir connu deux états, comme à Chhim (**39 C**) et à Niha (**59 B**) ; à Rakhlé, village dont les deux bâtiments cultuels sont placés dans le groupe récent, seules les colonnes du temple ouest sont élevées en 158 apr. J.-C. (**106 B**) et le petit dossier épigraphique relatif à l'aménagement du sanctuaire nord/nord-est couvre une période allant de l'an 60 à l'an 294 apr. J.-C. (**106 A**) ; toujours sur l'Hermon, le péribole du temple de Hiné (**111**) est bâti entre 179 et 182 apr. J.-C., mais une autre inscription témoigne de la réalisation de travaux supplémentaires à une date indéterminée. Tous ces témoignages, que l'on peut compléter [97], confirment que l'aménagement des sanctuaires de la montagne s'opère de manière fragmentée et sur le temps long, ce qui n'a d'ailleurs rien d'étonnant si l'on compare cette situation à celle des grands chantiers de Baalbek (**54**) et de Panéas (**119**), mais qui invite à se méfier des datations fondées sur un critère unique, en particulier sur l'analyse du décor architectural.

63 En tenant compte de toutes les données épigraphiques et archéologiques disponibles, de la chronologie des sanctuaires héliopolitains (**54**) et des rapprochements que l'on peut faire entre le petit temple de Baalbek (**54 B**) et plusieurs bâtiments cultuels de la région (**6 A**, **59 A**, **60 A**, **70**), on peut reconsidérer la pertinence de plusieurs critères de datation utilisés par D. Krencker et W. Zschietzschmann : même s'il ne laisse pas présumer *a priori* du caractère récent d'un temple (cf. **54 A**), le mégalithisme, qui pourrait traduire l'attrait du modèle héliopolitain tout en perpétuant une tradition orientale séculaire, semble mieux attesté dans les sanctuaires assez récents et sophistiqués (cf. **6 A**, **8 A-B**, **54 B**, **54 C**, **59 A**, **60 A**, **70**) ; l'absence de podium n'est pas caractéristique des bâtiments anciens (cf. **39 C**, **42**, **62**), même si la présence de cet élément reste un indice intéressant pour proposer de classer un temple dans le groupe récent ; on ne peut plus considérer que les *adyta* dont l'escalier est accolé à la plate-forme appartiennent à des temples anciens (cf. **24 B**) ; l'absence de pilastres angulaires à l'arrière de la *cella* n'est pas caractéristique des temples anciens (cf. **82**) ; l'usage de l'ordre dorique ou dorisant est un indice d'ancienneté dans les temples dépourvus de podium (cf. **73**, **82**), mais non dans les portiques des sanctuaires savamment décorés (cf. **24 B**, **31 C**) ; le ravalement des murs et la finition assez poussée du décor des temples sont loin d'être l'apanage des bâtiments les plus anciens (cf. **24 B**, **39 C**, **42**, **54 B**, **54 C**).

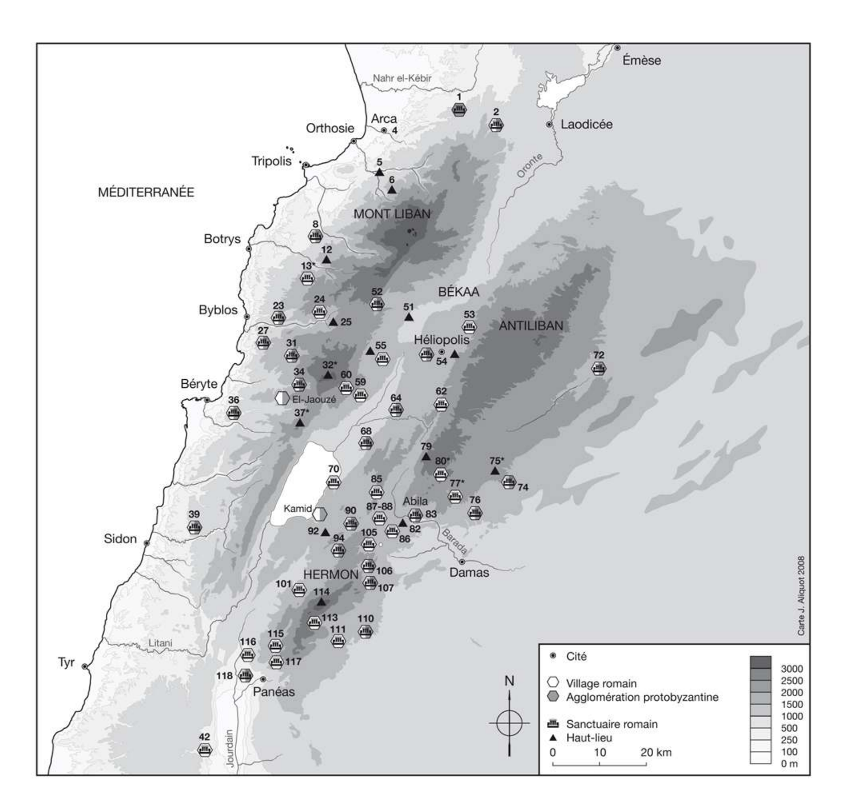
64 Dans l'ensemble, les réserves émises sur la pertinence de certains critères de datation utilisés dans les *Römische Tempel in Syrien* ne mettent jamais en cause la cohérence du groupe de temples récents, qu'on peut déjà enrichir de quelques édifices (**12**, **25**, **39 C**, **42**, **83**, **120** deuxième état). Inversement, le groupe ancien doit sans doute être réduit de trois bâtiments cultuels en plus de celui de Yanouh (**24 B**). En dépit du caractère hétérodoxe de ses chapiteaux, le temple de Beit Jallouk (**1**) s'élève au milieu d'une enceinte géométrique régulière et répond au signalement d'un édifice récent (podium, plan périptère classique, bandeau saillant sur le parement extérieur des murs de la *cella* au-dessus de la troisième assise, consoles de linteaux de porte, porte latérale ouvrant sur une cage d'escalier) : il semble préférable de dater sa construction au IIe s. apr. J.-C. Par ailleurs, il est aujourd'hui certain que le temple de Bziza (**9**) est pourvu d'un podium : on le placera d'autant plus volontiers dans le groupe récent que ses chapiteaux ioniques sont comparables à ceux que l'on trouve en Syrie et en Asie Mineure à partir du IIe s. apr. J.-C. Enfin, le grand temple de

Qalaat Faqra (**31 C**), au moins dans son second état, pourrait être placé lui aussi parmi les bâtiments récents : même s'il ne repose pas sur un podium, cet édifice hexastyle de grandes dimensions et d'ordre corinthien occupe le fond d'une enceinte assez régulière dont les portiques sont encore en cours d'aménagement dans la première moitié du IIIe s. apr. J.-C.

65 Loin de faire table rase des *Römische Tempel in Syrien*, les modifications ici apportées aux propositions de D. Krencker et W. Zschietzschmann tendent au contraire à corroborer les conclusions que l'on pouvait déjà tirer en 1938 de leur travail. Le début de l'époque impériale correspond à une phase de transition. En dehors de deux cas exceptionnels (**70**, **120**, dans leur premier état) et des sanctuaires urbains (**54**, **119**) où les colons de Béryte et les princes clients réalisent des travaux de grande ampleur, les bâtiments cultuels construits au Liban avant la fin du Ier s. apr. J.-C. sont à la fois moins nombreux, moins canoniques et infiniment plus divers que leurs successeurs [98]. À partir du début du IIe s. apr. J.-C., tout au long du siècle suivant et jusqu'aux premières décennies du IVe s. apr. J.-C., le Liban est un chantier permanent dont les commanditaires, dans la montagne comme dans le plat pays, sont des villageois qui s'efforcent de maîtriser la grammaire des styles classiques en tirant notamment profit des expériences réalisées sur les grands sites cultuels urbains, en particulier celui de Baalbek.

66 À Yanouh (**24**) et à Chhim (**39**), la construction des temples au IIe s. apr. J.-C. succède à la formation des villages. Pour les autres sites de la région, il est encore difficile d'être aussi affirmatif si l'on s'en tient aux données archéologiques disponibles : non que des traces d'habitat n'aient été repérées à leurs abords, au contraire, mais elles ne sont pas encore assez bien datées pour être prises en compte sur ce point [99]. Par ailleurs, il n'est pas certain que tous les toponymes qui entrent dans la nomenclature des dieux du Liban correspondent à des noms de villages plutôt qu'à ceux de lieux-dits [100]. En dépit des lacunes de la documentation archéologique et des problèmes d'interprétation des sources, il est certain que l'aménagement des sanctuaires libanais résulte d'initiatives propres aux communautés locales et que ces dernières, en dehors des sites urbains de Baalbek (**54**), d'Arca (**4**) et de Césarée-Panéas (**119**) [101], habitent dans des villages. Les témoignages littéraires et épigraphiques sont même assez nombreux pour que l'on puisse identifier ces agglomérations rurales afin de reconstituer le réseau des hauts-lieux et des sanctuaires villageois du Liban à l'époque romaine (**fig. 45**) [102].

Fig. 45. Le réseau des sanctuaires et des villages du Liban.



Carte J. Aliquot 2009.

67 Une première série de villages est formée de dix-sept agglomérations antiques à la fois localisées sur le terrain et nommément connues : outre les anciennes capitales ituréennes, Abila de Lysanias, dans le secteur de Souk Ouadi Barada (**82-83**), et Chalcis du Liban (**70**), dans le sud de la Békaa, il s'agit d'Ainkania (Jdeidet Yabous, **87**, cf. **88***), de Barkousa (Burqush, **107**), Chalybon (Halboun, **77***), Chamon (Ham, **62**), Dana (Tel Dan, **118**), Iabrouda (Yabroud, **72***), Ina (Hiné, **111**), Kadasa (Kadesh, **42**), Kadattha (El-Hadet, **55**), Kiboreia (Deir el-Aachaiyer, **105**), Mifsa (Hosn Niha, **60**), Naklè (Nahlé, **53**), Nihatha (Niha, **59**), Ornéa (Arné, **113**) et Rakhla (Rakhlé, **106**) ; en dehors de ces villages situés aux abords d'un ou de plusieurs sanctuaires, on peut également citer Chaphargam(ala), bourgade proche de Nakla (Nahlé, **53**), au nord de Baalbek [103]. Neuf agglomérations uniquement connues par leur nom ne sont pas localisables de façon aussi précise que les précédentes : il s'agit, dans le Liban-Nord, du bourg des Sidoniens et de Gigarta, entre Botrys et Tripolis, et de Naboukanath, hameau ou village du Liban-Nord (**6**) ; les villages de Maarra de Saméthos, de Gerda, d'Elphana des Apaméens et du Champ Arménien doivent sans doute se trouver dans la Békaa ; Mariammé (distincte de la ville homonyme d'Émésène) est placée tantôt près d'Héliopolis, tantôt près de Damas ; quant à Ségeira, il s'agit probablement d'un site cultuel lié à une bourgade de l'Hermon oriental, dans la région de Qalaat Jendal (**109***) [104]. Inversement, cinq autres agglomérations sont connues par leurs vestiges, mais elles restent anonymes : aux bourgades de Chhim (**39**) et d'Har Senaim (**117**) s'ajoutent celle dont les traces ont été repérées à proximité du site cultuel de Yanouh (**24**), celle que mentionne la dédicace de Houreiri (**80***) et le hameau de Qalaat Boustra (**116**). Le Liban apparaît donc comme un pays de villages étroitement liés aux sanctuaires montagnards à l'époque romaine.

68 L'identification d'au moins trente-deux bourgades assez uniformément réparties dans les secteurs où l'on trouve le plus grand nombre de sites cultuels tend à confirmer que l'apparition d'un temple dans le paysage constitue un indice de la mise en valeur agricole de la région. Elle permet en outre de proposer un classement fondé sur la distinction entre les hauts-lieux et les sanctuaires villageois. Les premiers sont isolés sur des sommets, indépendants de toute habitation, même s'ils peuvent dépendre de communautés qui ne résident pas à cet endroit. Sans que l'on puisse en déduire quoi que ce soit sur leur ancienneté, ils attestent la permanence de la tradition, bien connue au Proche-Orient, qui privilégie la pratique d'un culte sur les hauteurs, à l'écart des villes et des villages. Eusèbe de Césarée fournit la description concise d'un haut-lieu à propos du célèbre temple d'Afqa (**25**) sur le Mont Liban [105] :

> Il s'agissait d'un bois et d'un espace sacré situés, non au centre d'une ville, ni parmi des places et des rues, comme ceux qui ornent souvent les cités, mais hors des sentiers battus, loin des routes et des carrefours, et consacrés au démon haineux Aphrodite dans la partie montagneuse du Liban à Aphaca.

69 Si l'on néglige provisoirement l'allusion malveillante au culte d'Aphrodite, on peut énumérer une série de sites qui répondent au signalement de sanctuaires isolés sur les hauteurs : les douze sanctuaires de Ouadi Abou Moussa (**5 B**), Sfiré (**6**), Hardine (**12**), Jabal Sannine (**32***), Jabal Knissé (**37***), Chlifa (**51**), El-Hadet (**55 B**), Deir Chéroubim (**75***), Deir Nébi Younan (**79**), Nébi Abel (**82**), Mdoukha (**92**) et Qasr Antar (**114**) sont indubitablement des hauts-lieux, même si deux d'entre eux dépendent d'agglomérations proches, celle de Kadattha pour El-Hadet, celle d'Abila pour Nébi Abel.

70 Contrairement aux hauts-lieux, les sanctuaires villageois occupent les abords immédiats de zones d'habitat. L'identification des sanctuaires de ce type se déduit de la situation des temples dans le paysage et par rapport aux sites de villages reconnus. Il est encore rare à l'heure actuelle que l'on puisse vérifier sur le terrain l'intégration des bâtiments cultuels dans la trame des agglomérations montagnardes (Chhim, **39**, Rakhlé, **106**, Burqush, **107**). Néanmoins, il semble que les sanctuaires de cette catégorie sont bien plus nombreux que les hauts-lieux, puisqu'on en dénombre vingt-sept (**13***, **24**, **39**, **42**, **53**, **55 A**, **59**, **60**, **62**, **70**, **72***, **77***, **80***, **83**, **85**, **86**, **87-88**, **101**, **105**, **106**, **107**, **111**, **113**, **115**, **116**, **117**, **118**), auxquels on peut proposer d'ajouter quinze autres sites, en supposant, d'après les exemples de Rakhlé (**106**) et de Burqush (**107**), que les traces d'habitat qui s'y trouvent appartiennent au moins pour une part à des agglomérations de l'époque romaine (**2**, **8**, **23**, **27**, **31**, **34**, **36**, **52**, **64**, **68**, **74**, **76**, **90**, **94**, **110**). Sur ce point, la situation du Liban est plus proche de celle du Hauran que de celle de la Syrie du Nord, où les sanctuaires villageois semblent aujourd'hui moins nombreux que les sites cultuels isolés sur les hauteurs [106]. Encore faut-il préciser que les sanctuaires villageois pourraient être encore plus nombreux au Liban que je ne l'ai indiqué, l'isolement présumé de certains sites montagnards résultant principalement de la présentation qu'en donnent les savants modernes à la suite des auteurs anciens : ainsi d'Afqa (**25**), certes très éloigné de Byblos, mais également situé au cœur des zones de la haute vallée du Nahr Ibrahim habitées et cultivées à l'époque romaine ; l'originalité du site cultuel est qu'il possède son propre domaine foncier avec un bois sacré, d'après les inscriptions du site et le témoignage d'Eusèbe. Plus généralement, le classement des sanctuaires dans l'une ou l'autre catégorie est avant tout une question de point de vue. Les remarques de J.-P. Rey-Coquais sur Qalaat Faqra (**31**) et sur Deir el-Qalaa (**36**) le montrent clairement : le premier site est classé dans la catégorie des sanctuaires villageois, tandis que le second est considéré comme un haut-lieu de Béryte [107]

. En réalité, les arguments se valent pour proposer de les placer tous les deux dans la catégorie des sites cultuels associés à une zone d'habitat dès l'époque romaine, cette hypothèse nécessitant bien sûr d'être validée par la datation précise des installations et du matériel mis au jour aux abords de leurs temples. Quoi qu'il en soit, la situation la plus fréquente dans la montagne libanaise consiste assurément en l'association des villages à un ou à plusieurs sanctuaires proches, qui sont souvent établis sur des sites naturels remarquables, mais qui n'empiètent pas sur les zones cultivables. La construction de sanctuaires délimités par une enceinte aux marges des terroirs pourrait ainsi témoigner de l'appropriation du paysage agraire par les communautés locales, à une époque où l'agriculture se développerait concurremment au pastoralisme.

71 En dépit de leur situation parfois marginale par rapport aux villages, la majorité des sanctuaires du Liban n'attire généralement pas d'hommes venus de loin, à l'exception des hauts-lieux les plus reculés (**12**, **32***, **37***, **75***, **114**) et des trois sites de Deir el-Qalaa (**36**), d'Afqa (**25**) et de Baalbek (**54**), dont le premier est fréquenté par les colons de Béryte et dont les deux autres sont visités par des fidèles venus de l'ensemble du monde romain. Les rares données disponibles sur l'origine des dévots qui se rendent sur les sites cultuels de la montagne laissent supposer que, dans les cas où ils ne viennent pas du village même où se trouve le temple, ils se recrutent dans un rayon de quelques kilomètres à vol d'oiseau, ce qui, compte tenu du cloisonnement du relief, peut représenter plusieurs heures de marche : à Deir el-Qalaa (**36**), un fidèle honore Balmarcod sur l'ordre du dieu d'Aremtha, localité peut-être située à Broummana (**35***), à trois kilomètres à peine [108] ; dans l'Antiliban à Halboun (**77***), un autre fidèle s'adresse à Zeus Beelepharos, dieu topique d'Ifry (**81***), à cinq kilomètres de distance [109]. Le cloisonnement du relief, l'attachement aux traditions locales et l'inutilité qu'il y a à se rendre ailleurs que dans le temple de sa propre communauté justifient que les sites de la montagne n'aient apparemment qu'un faible pouvoir d'attraction à longue distance.

72 Les communautés locales prévoient elles-mêmes de faciliter l'accès aux sanctuaires et de rendre un éventuel séjour sur place aussi agréable que possible. À Nébi Abel (**82**), dans la haute vallée du Nahr Barada, l'inscription qui commémore la fondation du sanctuaire de Cronos rappelle également l'aménagement du sentier permettant de gagner le haut-lieu depuis la bourgade d'Abila de Lysanias. Dans le Liban-Nord, le chemin qui conduit du petit temple au haut-lieu du Ouadi Abou Moussa (**5**) est jalonné d'installations rupestres dont certaines ont été réalisées aux frais d'un couple de dévots en 184 apr. J.-C. On y relève notamment une petite chapelle rupestre, où les attaches d'un baldaquin ont pu se loger dans des cavités carrées. La longue inscription gravée à côté, dans un cartouche à queues d'aronde, mentionne d'autres installations [110] :

> Pour le salut de l'empereur César Marcus Aurélius Antoninus Commode Auguste, le seigneur, Diogénès fils de Chorégios, avec Diodota sa femme, en ex-voto pour la santé du seigneur et pour la leur, ont fait construire l'abri qui comporte la salle à manger, le portique annexe et la citerne, en faisant tailler ce rocher qui s'étendait dans l'enceinte du sanctuaire, et ils l'ont consacré le huit de Dystros de l'année 495.

73 Diogénès et sa femme consacrent une βαίτη, sans doute un abri couvert et fermé pour eux-mêmes et pour les fidèles de passage. L'abri comporte une « litière », un « lit » (στιβάς), c'est-à-dire une salle comportant des lits ou des banquettes pour les repas, accolée à un « portique » (στοά). Le « bassin » ou la « citerne » (λάκκος) qui recueille les eaux de pluie assure en partie l'approvisionnement en eau du refuge. Tous ces équipements prennent place à l'intérieur de l'espace ceint par la « barrière » (ἕρκος) du sanctuaire. Ils sont pour une part taillés dans la roche. Parce qu'elle identifie précisément

les aménagements qui caractérisent l'abri, la dédicace laisse supposer que le sanctuaire du promontoire comporte plusieurs installations du même type. Tout comme les noms des donateurs, l'usage des substantifs ἕρκος et βαίτη, assez rares dans la prose grecque tardive, témoignent de l'hellénisation des dédicants. Même si le vocabulaire employé dans la dédicace du Ouadi Abou Moussa est relativement précieux, les installations décrites sont toutefois banales et se retrouvent fréquemment dans les autres sanctuaires romains du Liban.

74 Les portiques (**22***, **24 B**, **31 C**, **36 B**, **39**, **54 B**, **54 C-D**, **70**, **74**, **77***, **88***, **106 A**, peut-être **60**) sont les annexes multifonctionnelles par excellence en même temps que des lieux de sociabilité privilégiés. Les fidèles peuvent s'y abriter du soleil ou de la pluie pour discuter, regarder des statues, lire des inscriptions, laisser un proscynème, banqueter, commémorer l'accomplissement d'un acte liturgique, former des vœux, déposer des offrandes et apprécier la qualité de celles des autres [111]. En plus des portiques, on relève la présence sur de nombreux sites de ce qu'une inscription de Qassouba (**21**) nomme peut-être les χρηστήρια, « équipements, dépendances, installations fixes ou mobiles » : citernes ou glacières (**37***, **39**, **51**, **74**, **76**, **85**), cuves à usage cultuel (**31 C**, **36**, **111**), bâtiments ou salles rupestres qui peuvent servir de remises, d'abri, de dortoirs, d'hôtelleries, de maisons des prêtres ou de salles de banquets (**36**, **39**, **59 C**, **73**, **74**, **76**, **85**, **89 A**, **92**, **101**, **105**, **107**, **113 B**, **117**, **119 E-F**), à l'intérieur ou dans les environs immédiats du *temenos* (**fig. 46-47**).

Fig. 46. Cuve cultuelle de Deir el-Qalaa (**36**).



Photo J. Aliquot 2008.

Fig. 47. Salle annexe barlongue sur le côté sud-est du sanctuaire d'Ain Horché (**101**).

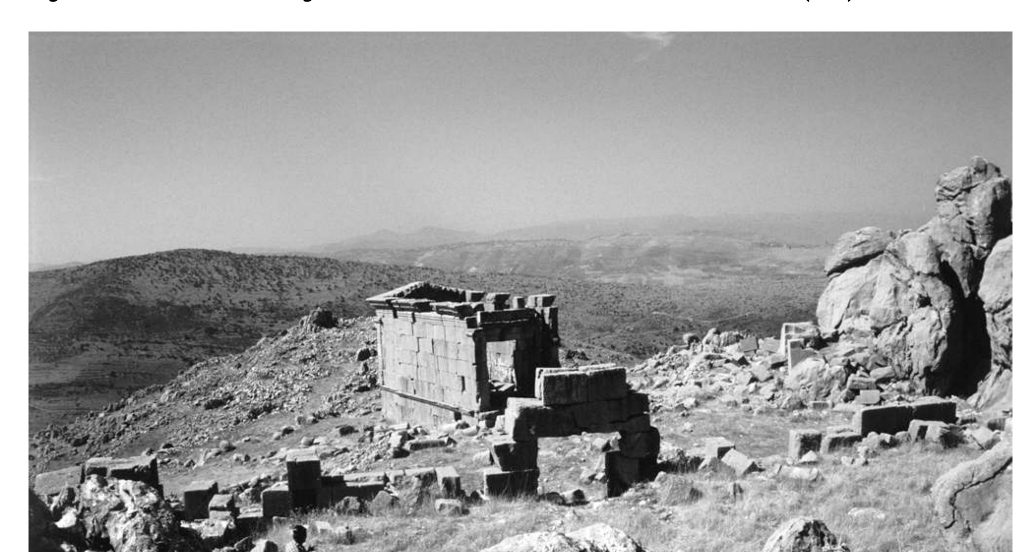


Photo J. Aliquot 2003.

75 Quelques témoignages écrits rendent bien compte du caractère collectif, voire public, des installations annexes des lieux de culte libanais. À Saidnaya (**74**), dans l'Antiliban, une fidèle dédie un bâtiment (οἰκοδομή) pour le salut de sa famille dans le sanctuaire local. À Rakhlé (**106 A**), sur l'Hermon, il est question de construire un nouveau bâtiment (οἶκος) et d'installer une porte et des colonnes dans le sanctuaire de Leucothéa, au IIIe s. apr. J.-C. : le terme utilisé, οἶκος, peut dénommer une construction annexe servant d'entrepôt pour le matériel cultuel ou de lieu de réunion ou de banquet pour les fidèles. Il apparaît ailleurs que les annexes des sanctuaires sont étroitement liées à des pratiques cultuelles communautaires. À Qasr Hammara (**88***), dans la Békaa méridionale, un quadriportique (τετράστοον) est fondé aux frais du village d'Ainkania (**87**), sous la surveillance d'un grand-prêtre éponyme et sous la responsabilité de neuf épimélètes. Dans l'Antiliban, une inscription inédite révèle que plusieurs villages réservent leur propre emplacement sur le haut-lieu de Deir Nébi Younan (**79**). On trouve sans doute la trace de ce type d'installations dans l'Antiliban à Mnin (**76**) et sur l'Hermon à Arné (**113 B**), où de petites pièces munies de niches sont maçonnées ou taillées dans la roche en contrebas du sanctuaire. Une inscription d'Arné (**113**) évoque d'ailleurs les locaux (οἰκίσματα) gérés par les responsables du sanctuaire en même temps que les terrains sacrés du village. Plus généralement, la pratique de réserver des espaces pour des groupes particuliers de fidèles à l'intérieur des lieux de culte est attestée dans les sanctuaires de Baalbek (**54 A-B**), où les bourgades de la Békaa, tout comme les corporations d'artisans et les particuliers, peuvent faire construire ou louer un emplacement (*locum*, *statio*, τόπος) à l'ombre des portiques et des exèdres (σχολή) qui bordent la cour des deux temples [112].

76 Fréquentés par une clientèle principalement locale, les sanctuaires du Liban apparaissent comme les seuls lieux publics des villages auxquels ils sont associés. Pour s'en convaincre, on peut examiner la situation des installations funéraires qui se trouvent aux abords des temples, en commençant par un cas spectaculaire, sur le versant oriental de l'Hermon [113] :

> Pour le salut de l'empereur Trajan fils de Nerva Auguste, Auguste Germanique Dacique, Mennéas fils de Beeliabos fils de Beeliabos, père de Néteiros, enseveli dans le bassin (λέβης), par les soins duquel les fêtes sont célébrées, (Mennéas) surveillant de tous les travaux réalisés ici, en témoignage de piété, a dédié à la déesse Leucothéa de Ségeira.

77 La famille de Mennéas est sans doute à l'origine de l'aménagement du sanctuaire villageois de Ségeira. Le dédicant y supervise lui-même des travaux en qualité de « surveillant, inspecteur » (ἐπίσκοπος). Non content de faire étalage de ses responsabilités, ce dernier se prévaut d'être apparenté à la fois au prêtre chargé de célébrer les festivités locales et à un personnage dont le destin exceptionnel justifie son inhumation aux abords du site cultuel contrôlé par sa propre famille, peut-être au cours d'une cérémonie liée au culte de Leucothéa. Comme la localisation précise du sanctuaire de Ségeira dans la région de Qalaat Jendal (**109***) reste conjecturale, il est difficile d'affirmer si c'est à l'intérieur ou à l'extérieur du sanctuaire que le parent défunt de Mennéas a été enseveli. Néanmoins, divers indices invitent à privilégier la seconde solution. On peut supposer que la dépouille de Néteiros a été placée dans une chapelle funéraire du type de celles que l'on repère à proximité de deux sites cultuels de l'Antiliban (Qalaat ed-Diwan, **85**) et de l'Hermon (Hiné, **110 B**) et qui servent à célébrer des rites funèbres (**fig. 48**). Cependant, le fait que ces installations soient situées en dehors des enceintes sacrées indique bien que les villageois considèrent les sanctuaires comme des lieux à usage collectif, quand bien même ils auraient été fondés par un potentat local. Cette remarque est valable pour l'ensemble de la montagne libanaise, où l'on vérifie la présence de nécropoles et de tombes aux abords de quasiment tous les sites cultuels : les installations funéraires découvertes à l'intérieur du *temenos* d'un sanctuaire témoignent de la désacralisation des sites cultuels à partir de l'époque protobyzantine (**24** , **39**), elle-même parfois suivie d'une nouvelle sacralisation des ruines de temples païens (**82**) et de tous types d'antiquités depuis la fin de l'Antiquité ; en revanche, celles qui sont contemporaines des temples romains sont systématiquement reléguées à l'écart des enceintes sacrées, ce qui confirme que les fidèles locaux fréquentent les sites cultuels autant pour rendre hommage à leurs dieux que pour honorer la mémoire de leurs proches, sans que cette pratique très répandue mette jamais en cause le caractère public des sanctuaires.

Fig. 48. Chapelle funéraire et autel au nord-est du sanctuaire de Qalaat ed-Diwan (**85**).



Photo J. Aliquot 2004.

Les villageois et leurs temples

78 La complémentarité des villages et des sanctuaires ruraux du Proche-Orient romain est particulièrement bien illustrée par le plaidoyer *Pour les temples* que Libanios adresse à l'empereur Théodose I^er^ vers 388-390 apr. J.-C., à une époque où les temples restent ouverts mais où l'immolation des victimes est déjà interdite [114] :

> Les sanctuaires, ô empereur, sont l'âme des campagnes : ils marquent les débuts de leur fondation et ont passé à travers de nombreuses générations jusqu'aux hommes d'aujourd'hui. Les agriculteurs placent en eux les espoirs qu'ils ont pour les hommes, les femmes, les enfants, le bétail et la terre qu'ils ensemencent et qu'ils plantent.

79 À la lecture de ce témoignage, on comprend qu'au Liban, comme ailleurs au Proche-Orient, la construction religieuse a pu apparaître comme un événement fondateur ou refondateur de l'identité villageoise. Les textes épigraphiques rendent bien compte de l'implication des communautés rurales dans l'aménagement des sanctuaires aux frais des collectivités : ainsi dans les villages de Chamon (Ham, **62**) en 172-173 apr. J.-C., Ainkania (Jdeidet Yabous, cf. **88***) après 212 apr. J.-C., Ornéa en 330 apr. J.-C. (Arné, **113**), au *pagus Augustus* de Niha (**59**), au *vicus Mifsenus* de Hosn Niha (**60**) et au village anonyme de Houreiri (**80***) à une date indéterminée. Ces manifestations collectives de la piété villageoise sont remarquables, mais celles qui sont datées paraissent pour l'instant toutes postérieures à la fin du I^er^ s. apr. J.-C. D'autres témoignages, moins nombreux et plus précoces, laissent supposer que l'aménagement des sites cultuels a pu résulter d'abord d'initiatives privées avant de prendre un caractère communautaire. Le fait est évident au sanctuaire de Nébi Abel (**82**), fondé entre 14 et 29 apr. J.-C. par un affranchi du tétrarque

ituréen Lysanias, puis visité par un groupe d'Abiléniens sous le contrôle d'un prêtre en 166-167 apr. J.-C. Le même glissement du privé au public est perceptible à Rakhlé (**106 A**) sur l'Hermon, où la grande divinité locale est d'abord présentée comme la déesse de Moithos fils de Raios en 60 apr. J.-C., puis assimilée à Leucothéa de Rakhla et accueillie dans son propre sanctuaire aux siècles suivants : la déesse tutélaire du village est d'abord la divinité d'Untel, individu puissant à l'origine de la fondation du culte, avant de faire l'objet d'une vénération collective en un lieu public aménagé et géré par les membres du village, que ces derniers appartiennent ou non à la famille du fondateur [115]. Dans la région, cet exemple paraît encore unique [116], mais son caractère exceptionnel pourrait uniquement résulter de la rareté des témoignages textuels antérieurs à la fin du Ier s. apr. J.-C. Il semble probable que le texte de Rakhlé apporte un éclairage sur un phénomène aussi courant et banal au Liban que dans d'autres régions du Proche-Orient, en particulier le Hauran, où plus d'un « dieu d'Untel » finit par recevoir un nom grec.

80 Afin de mettre en évidence les modalités de la gestion des sites cultuels par les communautés rurales, on peut partir du cas emblématique du sanctuaire de Leucothéa à Rakhlé (**106 A**), dont l'histoire couvre une longue période, du dernier tiers du Ier s. apr. J.-C. à la fin du IIIe s. apr. J.-C., et dont le dossier épigraphique, aussi abondant que cohérent, réunit la plupart des données ailleurs éparses. Si la fondation du culte local résulte d'une initiative privée, le lieu n'en est pas moins géré dès le mois d'août 60 apr. J.-C. par des responsables villageois, des diocètes (διοικηταί) [117], peut-être déjà sous l'autorité d'un personnage exerçant un pouvoir de commandement indéterminé (ἀρχή) [118]. Aux confins du territoire de Sidon, la petite bourgade du nord de l'Hermon a pu alors entreprendre des travaux d'une ampleur telle que la concertation et le concours des habitants auraient été requis. La construction d'un temple sur podium d'ordre ionique a pu commencer dès cette époque [119], avant les restaurations et les nouveaux aménagements des années 253 et 294 apr. J.-C. [120]. Au sanctuaire de Leucothéa, un prêtre (ἱερεύς) unique assure le service du culte, selon l'usage [121]. Tandis que des épimélètes (ἐπιμεληταί) l'assistent ponctuellement dans la surveillance du bon déroulement des travaux [122], deux trésoriers sacrés (ἱεροταμίαι) sont chargés de l'administration ordinaire des biens de la déesse [123]. Les noms de tous ces personnages intéressés à la gestion du sanctuaire principal du village présentent l'intérêt de fournir un échantillon représentatif de l'hétérogénéité onomastique de la montagne libanaise, où les anthroponymes sémitiques transcrits en grec l'emportent en nombre sur les anthroponymes grecs et latins. Leur étude, croisée avec les données prosopographiques, laisse supposer à plusieurs reprises que le recrutement des prêtres, des trésoriers et des responsables s'opère de manière privilégiée à l'intérieur des familles les plus riches et les plus puissantes du village [124]. Si leurs groupes ne s'opposent pas radicalement à la communauté, les relations de parenté se trouvant subsumées sous les manifestations de la vie collective, les coteries de notables qui tiennent le haut du pavé dans les villages n'en accaparent pas moins les prêtrises et les responsabilités liées à la gestion des sanctuaires.

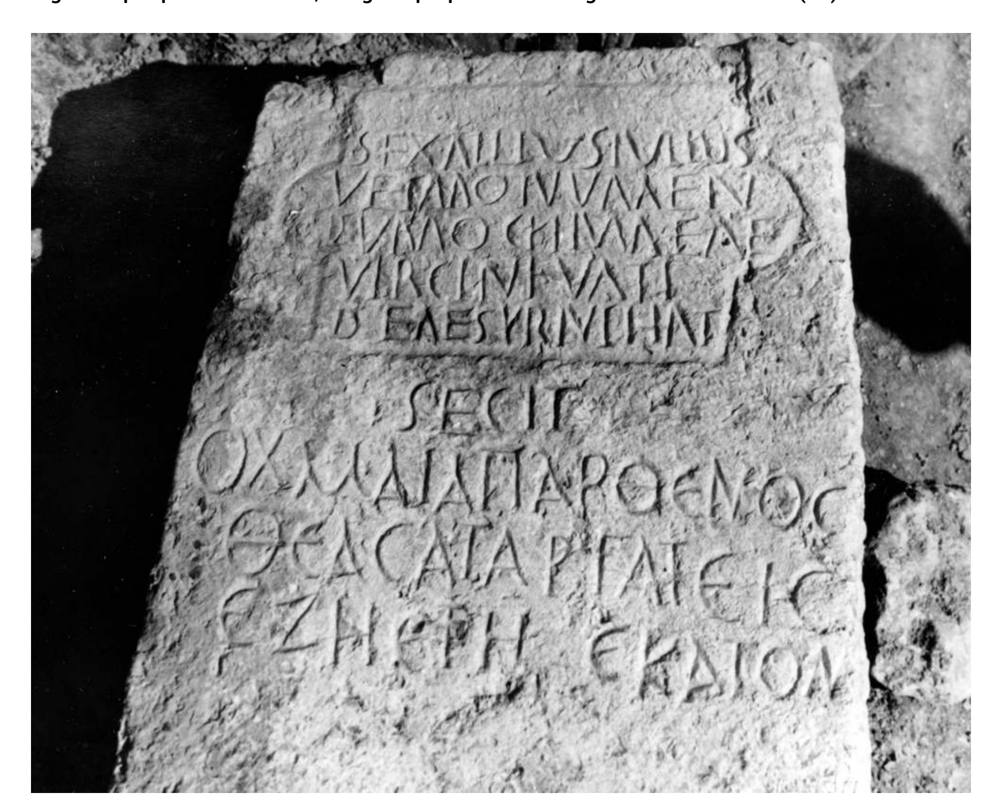
81 À Rakhlé, les fonds qui permettent de financer les travaux de construction religieuse proviennent du trésor de la déesse. Distinct de la caisse du village, celui-ci est géré de manière autonome, selon une pratique courante dans les sanctuaires de la région, où les dieux apparaissent souvent comme des manieurs d'argent. Trois inscriptions font ainsi état du prélèvement de surplus de liquidités dans la caisse de la déesse en vue de l'aménagement du site cultuel [125]. En un cas au moins, le trésor sacré est alimenté partiellement par l'intérêt d'un capital ou d'un prêt [126]. L'emploi du substantif τόκος,

« revenu, intérêt », laisse ouverte la question de l'origine première, mobilière ou immobilière, des richesses sacrées. On peut supposer que la déesse bénéficie du prélèvement en argent ou en nature sur le travail des paysans, du revenu de baux, ou encore du rendement de placements ou de prêts consentis au village ou aux particuliers qui assureraient la gestion du sanctuaire. Sans que l'on puisse préciser la part respective de chacune de ces sources potentielles de profit, l'hypothèse d'un prêt consécutif à une fondation pieuse est celle qui correspond le mieux à l'expression utilisée (ἀπὸ τόκου). Ainsi se forment les linéaments d'un circuit économique circulaire, assez banal dans son principe, où une offrande, quelle qu'elle soit, est d'abord déposée dans le trésor du dieu, puis utilisée et éventuellement transformée en fonds de liquidité, avant de revenir enfin à sa destination initiale [127]. Pour les donateurs, la consécration de l'argent au dieu garantit le bon usage des revenus en prévenant les détournements de fonds. Dans le cadre d'une économie rurale monétarisée, le sanctuaire de Rakhlé apparaît comme un centre de crédit dont le capital fructifie avant d'être réinvesti dans la construction religieuse.

82 Le dossier épigraphique très riche de Rakhlé contient presque toutes les données des autres sanctuaires ruraux du Liban. Alors que la fondation de la colonie romaine de Béryte implique la formation de collèges sacerdotaux à Baalbek, le clergé des sanctuaires montagnards semble se réduire le plus souvent à un prêtre (**1**, **62**, **72***, **80***, **82**, **83**, **94**, **102** , **109***, **113**, **116**) ou à un grand-prêtre (**31 B**, **88***, **105**) qui peut être à la tête d'un groupe de prêtres, mais qui est le seul cité en tête des dédicaces et des actes liturgiques [128]. À Deir el-Qalaa (**36**), on trouve la mention d'un « prêtre en second du dieu Balmarcod », ce qui implique l'existence de toute une hiérarchie sacerdotale dans le sanctuaire [129]. Au grand temple de Niha (**59 A**), le prêtre Tibérius est cité à côté du prêtre Narcissos. Ces deux exemples indiquent que les communautés rurales n'ignorent pas non plus les collèges sacerdotaux.

83 Autour des prêtres gravitent des fidèles apparemment plus proches des dieux que les autres. À Niha (**59**), une dédicace latine émane d'Hochméa, vierge consacrée au grand dieu Hadaranès, dont l'épitaphe bilingue rappelle qu'elle est également vierge et prophétesse d'Atargatis, la Dea Syria Nihathena (**fig. 49**) [130]. La consécration des fidèles aux dieux du Liban concerne également les κάτοχοι, littéralement les « possédés (du dieu) », connus dans la Békaa à Baalbek (**54 A**), mais aussi dans les sanctuaires montagnards d'Har Senaim (**117**), sur l'Hermon, et d'Hosn Souleiman-Baetocécé, sur le Jabal el-Saheliyé (Ansarié) [131]. Vierges et possédés semblent faire partie du personnel attaché au clergé des sanctuaires de la région. Ils doivent donc être distingués des fidèles qui s'investissent dans les rites de passage à caractère hiérogamique accomplis à l'occasion de festivités particulières, notamment lors des célébrations du retour d'Adonis à Byblos [132]. On verra plus loin que les auteurs chrétiens de l'Antiquité tardive ne s'embarrasseront pas de telles nuances et assimileront à des prostitués tous ces types de fidèles.

Fig. 49. Épitaphe d'Hochméa, vierge et prophétesse des grands dieux de Niha (**59**).



IGLS 6, 2929. Musée national de Beyrouth.
Photo © Ifpo, photothèque.

84 Les autres fonctions attestées dans les sanctuaires paraissent bien spécifiques au milieu villageois en ce qu'elles ne se retrouvent pas en ville. Certains responsables sont pourvus d'un pouvoir de commandement indéterminé à Beit Jallouk (**1**) dans le Liban-Nord, à Ifry (**81***) dans l'Antiliban, à Brahlia (**83**) en Abilène et à Rimé (**112***) sur l'Hermon. Des diocètes sont chargés de superviser la réalisation de travaux à Sfiré (**6 A**) dans le Liban-Nord et à Arné (**113**) sur l'Hermon. Des épimélètes supervisent des travaux dans les sanctuaires de Qalaat Faqra (**31 A**, **31 B**), Halboun (**77***), Houreiri (**80***), Ain el-Fijé (**84**), Qasr Hammara (**88***) et à Hiné (**111**), avançant dans le dernier cas l'argent pour une construction indéterminée ; à Kadesh (**42**), les noms de ces responsables apparaissent dans la dédicace d'une association de dévots, la « parenté » (συνγένια) du dieu saint céleste. Des trésoriers sacrés sont connus à Ham (**62**), Ifry (**81***) et Hiné (**111**) et il faut supposer leur existence chaque fois qu'une inscription commémore la réalisation de travaux grâce à des fonds prélevés dans la caisse du dieu : ainsi à Beit Jallouk (**1**), dans le Liban-Nord, à Halboun (**77***) et Houreiri (**80***), dans l'Antiliban, et à Aaiha (**96**), Hiné (**111**) et Arné (**113**), sur l'Hermon. À Ham (**62**), Houreiri (**80***), Ainkania (**88***), les communautés locales gèrent aussi leur propre caisse. À Arné (**113**), le village possède ses terrains sacrés (τεμένη τῆς κώμης). La confusion quasi totale de l'épigraphie du village avec celle des sanctuaires confirme que les affaires religieuses sont au cœur de la vie des communautés locales.

85 Dans l'ensemble, l'organisation des communautés libanaises s'apparente à celle des bourgades du Hauran [133]. Leurs responsables sont dénommés par des termes empruntés au vocabulaire des institutions grecques [134], sans que l'on puisse pour autant les assimiler

à de véritables magistrats. Tout comme à Rakhlé, dès que l'on dispose d'assez d'informations pour faire des recoupements onomastiques et prosopographiques, on peut supposer que les prêtres et les responsables villageois sont principalement issus des mêmes familles : ainsi à Beit Jallouk (**1**) dans les années 160 apr. J.-C., où l'un des deux responsables éponymes est le fils d'un prêtre, tandis que le second est le père d'un autre prêtre [135] ; ainsi encore à Ainkania, où l'on retrouve les mêmes formules onomastiques parmi les responsables désignés ou autoproclamés (**87-88***), à au moins deux générations d'écart. Par ailleurs, le cumul des responsabilités et des prêtrises est patent à Qalaat Faqra (**31 B**), où le grand-prêtre joue également le rôle d'épimélète sous Agrippa II [136], et à Ifry (**81***), où le responsable est aussi un trésorier sacré. À Nébi Abel (**82**), le prêtre Soaimos officie de manière perpétuelle, à la manière des tétrarques ituréens de Chalcis du Liban. Autant que l'on puisse le déduire de la documentation épigraphique, la gestion des sanctuaires est ainsi étroitement contrôlée par les familles les plus puissantes des villages.

86 Le seul aspect qui n'apparaisse ni à Rakhlé ni ailleurs sur le Mont Hermon est celui de la romanisation des prêtres et des responsables villageois. Cette absence pourrait s'expliquer par la situation des communautés locales sur le territoire de trois cités, Sidon, Damas et Césarée-Panéas, où l'hellénisation des mœurs apparaît comme l'une des manifestations les plus évidentes et comme l'un des moyens les plus efficaces de la domination sociale des notables. En revanche, dans les autres secteurs de la montagne (Liban-Nord, montagnes voisines de la Békaa et Abilène), où les villages et les sanctuaires sont tout aussi nombreux que sur l'Hermon, mais où les communautés locales pourraient échapper en partie aux cités, les emprunts aux modes d'expression caractéristiques de la culture romaine sont plus nombreux. Dans la région du *pagus Augustus* de Niha (**59**) et du *vicus* dépendant de Hosn Niha (**60**), les affaires religieuses ne paraissent pas gérées de manière différente qu'ailleurs, mais la cohabitation des colons de Béryte et des pérégrins induit des accommodements entre les traditions romaines et les coutumes locales. Sur la terrasse du grand sanctuaire de Hosn Niha, les fidèles du dieu Mifsénus consacrent un édicule à colonnettes sous la surveillance de neuf responsables [137] :

> Sur le revenu et le rapport des biens-fonds du dieu Mifsénus et (sur le revenu et le rapport) du bourg, aux frais également de ses fidèles, par les soins de Haninas, Sacerdos, Zabdas, Candidus, Annius, vétéran, Magnus, Samaion, Zébidas et Béliabos.

87 Plusieurs types de sources de financement sont ici évoqués. Il s'agit d'une part des divers revenus issus des biens-fonds (*obligata*) dont bénéficient le dieu topique et la communauté villageoise, le *vicus*, subdivision du *pagus Augustus* de Niha ; d'autre part, l'association des fidèles du dieu participe également à la dépense. La formule *ex usu et reditu* révèle l'existence de deux modalités de financement difficiles à définir : l'*usus*, « droit d'user », correspond à une première source ; *reditus*, qui dans certains cas désigne le fermage, fait peut-être référence aux fonds issus de la location de biens, à quoi s'ajouteraient des revenus issus de droits de péage. La traduction que propose J.-P. Rey-Coquais pour *obligata*, « terres hypothéquées », est peut-être appropriée, mais en l'absence de toute précision sur la nature des biens-fonds appartenant au dieu, il semble préférable de ne pas anticiper sur l'existence d'une terre sacrée, même si elle est envisageable. Ces biens-fonds, propriété du sanctuaire, peuvent consister en un bien immeuble ou immobilier : une inscription copiée dans un caveau du monastère moderne installé sur le grand temple de Deir el-Qalaa (**36 A**) mentionne une « boutique appartenant aux biens-fonds de Jupiter Très-Bon Très-Grand Balmarcod, de Junon et de Jupiter Sima » [138]. Leur existence justifie

la mention, dans une inscription lacunaire du même site, d'un économe éventuellement attaché à la gestion du trésor du dieu [139].

88 À Hosn Niha, les « fidèles du dieu » (*cultores dei*) qui complètent la dépense restent anonymes. Ils apparaissent comme une association de fidèles spécialement chargés de l'aménagement du sanctuaire [140]. L'expression qui les désigne est également attestée dans la dédicace à Trajan d'un groupe de fidèles du Jupiter héliolipotain originaires de Béryte et résidant à Pouzzoles [141]. Enfin, à Hosn Niha, neuf responsables doivent surveiller le bon usage des fonds investis dans la construction religieuse : quatre d'entre eux portent des noms latins (*Sacerdos*, *Candidus*, *Annius*, *Magnus*), les cinq autres des noms sémitiques (*Haninas*, *Zabdas*, *Zebidas*, *Samaion*, *Beliabos*). La présence probable d'un vétéran parmi ces derniers est remarquable : elle rappelle la situation bien connue de Niha, chef-lieu du *pagus* dont dépend Hosn Niha.

89 La présence d'une communauté de colons romains à Niha n'implique aucunement la disparition des sacerdoces traditionnels. Les images des prêtres locaux sont bien présentes au grand sanctuaire de Niha (**59 A**), non seulement sur le fronton arrière du temple (comme sur le fronton du temple voisin de Qsarnaba, **57**), mais aussi sur le relief qui orne la plate-forme de l'*adyton* de ce bâtiment cultuel et sur d'autres monuments retrouvés sur le site [142]. Sur ce point, le relief le plus intéressant est celui qui apparaît sur le mur d'encadrement du podium du grand temple (**59 A**) [143]. Il représente un prêtre debout, de face et barbu (**fig. 50**). Les pieds chaussés de bottines, ce dernier porte un pantalon attaché en bas par un nœud, une tunique à manches longues nouée au niveau des hanches, un pectoral représentant le buste de deux divinités, l'une masculine, l'autre féminine (peut-être les grands dieux de Niha, Hadaranès et Atargatis). Le bonnet conique qui le coiffe est différent du mortier plat des prêtres phéniciens et palmyréniens ; il est aussi parsemé de grosses étoiles et surmonté d'un croissant de lune. De la main gauche, le prêtre tient un aspersoir dont la tige est serrée dans un manche ou un étui aux extrémités ornées de viroles : cet instrument rituel fait partie de l'attirail ordinaire des prêtres de la région et pourrait servir dans des rites d'aspersion d'eau lustrale ou encore dans des cérémonies d'onction des statues cultuelles ; quel que soit son usage, il faut sans doute y reconnaître un produit de l'artisanat local dérivé de l'*aspergillum* romain [144]. De la main droite, le prêtre de Niha verse le contenu d'une cupule sur un petit autel portatif cylindrique à quatre disques ou couronnes superposés, regardant droit devant lui, sans prêter attention à son geste. Deux inscriptions sont gravées de part et d'autre du personnage [145]. À gauche de sa tête, dans un cartouche à queues d'aronde, la première décline son identité : « Narcissos fils de Cassios, βουλευτικός de la colonie d'Héliopolis. » En dessous à droite, sous une couronne, la seconde révèle le nom du sculpteur : « Tibérius, ayant sculpté (ceci), prêtre. » Il est vraisemblable que Narcissos soit un colon d'Héliopolis honoré des insignes du décurionat dans sa cité : le grec βουλευτικός traduirait ainsi l'expression latine *honoratus decurionalibus ornamentis*, qui complète les honneurs rendus par ailleurs aux prêtres du Jupiter héliopolitain [146]. L'absence de prénom et de gentilice dans la nomenclature de Narcissos se justifie si le relief date d'après 212 apr. J.-C. [147]. Les honneurs que reçoit le prêtre attestent bien la collusion des responsables du culte local et des colons.



Fig. 50. Le relief du prêtre Narcissos, sur le podium du grand temple de Niha (**59 A**).

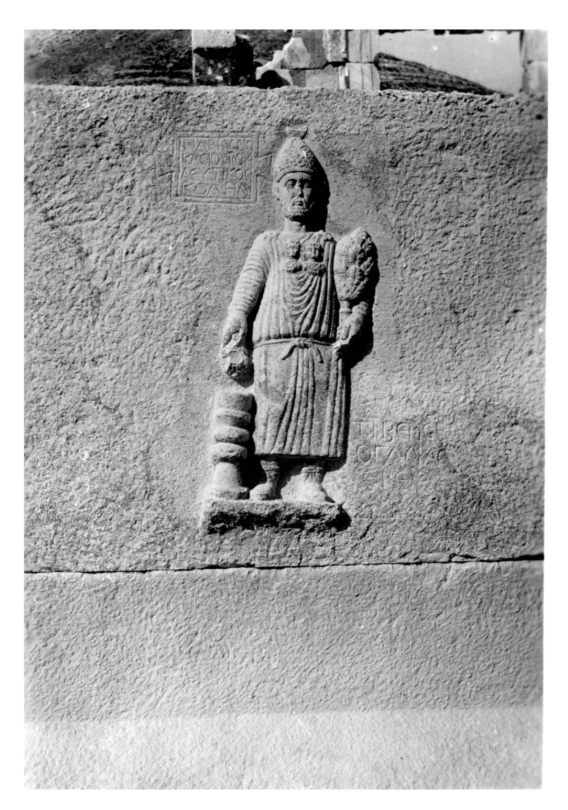


Photo © Ifpo, photothèque.

90 Dans les autres secteurs où l'on décèle des indices de la romanisation des familles qui gèrent les affaires religieuses, le rôle des colons de Béryte et d'Héliopolis n'est pas toujours décelable. En revanche, les empereurs ou les princes clients de Rome semblent être intervenus. À propos du Qalamoun, J.-P. Rey-Coquais propose de considérer qu'Antoine puis les premiers empereurs romains auraient utilisé les structures de la société montagnarde de façon pragmatique pour s'assurer la soumission de la société locale. La présence d'*Antonii*, de *Iulii* et de *Claudii* suggère en effet que la domination romaine aurait pris appui sur quelques familles importantes, entrées dans la clientèle d'Antoine, puis des Julio-Claudiens ; les Flaviens ont pu continuer l'action de Claude [148]. Certains de ces notables villageois sont impliqués dans la construction de bâtiments religieux. À Saidnaya, les *Iulii* paraissent s'intéresser à l'aménagement d'un bâtiment annexe au sanctuaire de Mar Touma (**74**) [149] :

> Julia Saadné (a fait) la construction à ses frais pour son salut, pour celui de ses enfants Antonius Géminus et Antonius Julianus et pour celui des enfants de celui-ci Julianus et Claudianus.

91 La dédicante et ses parents appartiennent vraisemblablement à une famille en vue de Saidnaya, au propre comme au figuré : en contrebas du sanctuaire, une série d'épitaphes est associée à des reliefs rupestres qui représentent en pied d'autres *Iulii*, en 198-199 apr. J.-C. (**fig. 51**) [150].

Fig. 51. Reliefs du tombeau rupestre des *Iulii* à Saidnaya (**74**).



Photo J. Aliquot 2008.

92 Tous ces individus qui portent des noms sémitiques ou latins peuvent descendre de personnages qui auraient obtenu la citoyenneté romaine des premiers empereurs romains ou des princes clients de Rome au Ier s. apr. J.-C. Bien que J.-P. Rey-Coquais n'envisage pas cette hypothèse, il est en effet possible que les souverains hérodiens aient joué un rôle aussi important que les empereurs dans la distribution de la citoyenneté romaine en Abilène en particulier et dans l'Antiliban en général : rien n'indique que les *Iulii* de la région doivent leur gentilice à un empereur plutôt qu'à un prince qui serait lui-même entré dans la clientèle des premiers Césars.

93 D'autres indices montrent l'intérêt des princes clients de Rome pour les affaires locales dans l'Antiliban. Si l'édit d'Agrippa II affiché à Yabroud (**72***) est très lacunaire, les parties les mieux conservées de ce texte indiquent que le prince hérodien a prêté attention aux revendications de la communauté locale au cours du Ier s. apr. J.-C. alors qu'un prêtre prévaricateur avait usurpé le sacerdoce au cours d'une longue période. On peut penser que le roi se serait attaché les notables du Qalamoun en leur octroyant le droit de cité romaine. Les remarques qui précèdent amènent donc à nuancer l'analyse de J.-P. Rey-Coquais, selon qui la promotion de certaines familles de l'Antiliban et du Qalamoun aurait constitué le moyen pour le pouvoir impérial de s'assurer la soumission de groupes rétifs. Il semble que l'onomastique locale conserve le souvenir des maîtres successifs de l'Abilène et du Qalamoun depuis les princes hérodiens jusqu'aux empereurs. Il est d'ailleurs probable que les potentats locaux se soient rangés à l'avis du pouvoir romain avant même l'éviction des Hérodiens de la région, tout comme l'Ituréen Lysanias d'Abila avait dû le faire : à l'automne 69 apr. J.-C., tandis que l'Abilène est gouvernée par Agrippa II, un seul et même personnage assure au sanctuaire de Brahlia (**83**) le service de Zeus et d'Apis et celui de Roma et de l'empereur [151].

94 Dans la haute vallée du Nahr Ibrahim, le monument funéraire de Qartaba, daté entre 120 et 160 apr. J.-C., témoigne de la romanisation de la famille d'un prêtre sans doute attaché au sanctuaire tout proche de Yanouh (**24**) [152]. Il se présente sous la forme d'une grosse colonne en grès d'où se détachent deux édicules superposés et semblables à des façades de temple (**fig. 52**). Les bustes de quatre personnages accouplés se nichent dans chacune de ces deux petites chapelles. Leurs noms inscrits en grec (Abidallathos et Melè, Cassia et Germanos) composent un mélange intéressant d'anthroponymes sémitiques (dont un nom théophore de la déesse arabe Allat) et latins. En outre, leur monument funéraire apparaît comme une adaptation originale de la formule du portrait funéraire romain : les défunts sont représentés comme des statues en buste posées sur des piédestaux, à la manière des effigies des ancêtres que les Romains conservent dans les armoires de leur *atrium*. Tandis que les épouses conservent un vêtement traditionnel (tunique brodée, boucles d'oreille, grand voile couvrant à la fois une haute coiffe-turban, une perruque, la tête et les épaules), comme à Palmyre ou à Édesse, les hommes ont une apparence plus conforme au goût du jour, avec la tunique et l'*himation*. Le prêtre Germanos est coiffé d'un mortier aplati rappelant ses homologues phéniciens, mais il tient un aspersoir semblable à celui de Narcissos de Niha. À l'époque où le site de Yanouh connaît d'importants travaux de construction, peut-être avec le concours d'un architecte formé à la romaine, la famille du prêtre Germanos semble représentative des groupes qui parviennent à conserver une position prééminente dans les villages de la montagne libanaise en adoptant des traits caractéristiques de la culture romaine.

Fig. 52. La colonne funéraire de Qartaba.



Musée national de Beyrouth.

Photo D. Pieri et J.-S. Caillou, dans Gatier *et al.* 2004, p. 189, fig. 47.

Le temps des derniers païens

95 Alors qu'ils foisonnent aux IIe et IIIe s. apr. J.-C., les témoignages épigraphiques de la piété des païens deviennent très rares au Liban à partir du début du IVe s. apr. J.-C. On ne peut citer que trois inscriptions qui sont attribuables de façon certaine à cette époque : la première est la dédicace d'un autel votif à Brahlia (**83**), en 321-322 apr. J.-C. ; la seconde est la dédicace d'Arné (**113**) relative à l'achèvement du décor du temple et à la gestion des terrains sacrés du village, en 330 apr. J.-C. ; la troisième est le texte inédit qui évoque les emplacements réservés à des villages sur le haut-lieu de Deir Nébi Younan (**79**), en 386-387 apr. J.-C. Par sa rareté, la documentation régionale ne diffère en rien de celle des villes voisines, où les actes épigraphiques publics explicitement païens sont eux aussi très peu nombreux. Le seul caractère original des dédicaces affichées en milieu urbain est que, si l'on néglige celles qui rappellent l'éphémère restauration païenne sous l'empereur Julien l'Apostat (361-363) [153], elles semblent surtout être le fait d'aristocrates amateurs de poésie et de philosophie [154]. Après la fin du IVe s. apr. J.-C., c'est-à-dire à la suite des édits de Théodose Ier ordonnant la fermeture des temples et l'interdiction de leurs cultes en 391-392 apr. J.-C. [155], aucune dédicace païenne ni aucune inscription commémorant l'aménagement d'un lieu de culte païen n'est plus attestée au Liban, contrairement à ce que l'on suppose parfois en se fiant à des éditions obsolètes et à des lectures invraisemblables [156]. Même s'il est difficile de réfléchir à partir de trois cas seulement, il est remarquable que les textes de Brahlia, Arné et Deir Nébi Younan attestent que les lieux de culte qui fonctionnent ne sont pas de fondation récente.

96 La raréfaction des actes publics de dévotion païens au IVe s. apr. J.-C. paraît significative, sinon du désintérêt croissant des fidèles pour leurs cultes ancestraux, du moins de changements fondamentaux dans les habitudes épigraphiques qui avaient animé la vie des communautés locales et dont la disparition définitive doit être considérée comme un indice de la privatisation des pratiques religieuses traditionnelles, avant même l'interdiction des années 391-392 apr. J.-C. Ce fait est insuffisamment pris en compte lorsqu'il s'agit de réfléchir aux questions étroitement liées de la christianisation de la société et des transformations des sanctuaires païens au Liban (et au Proche-Orient) dans l'Antiquité tardive. Jusqu'à présent, les auteurs qui se focalisent sur les sources littéraires en les considérant comme un tout admettent l'idée d'une résistance du paganisme longue, farouche et accompagnée de destructions et de violences, en particulier autour du grand sanctuaire héliopolitain, sous-estimant peut-être la christianisation des communautés locales [157]. Sans nécessairement se démarquer d'eux, d'autres chercheurs, plus prudents ou critiques à l'égard des textes, plus attentifs aussi à l'apport des travaux archéologiques, en viennent à envisager l'hypothèse d'une désaffection progressive des lieux de culte païens aux IVe et Ve s. apr. J.-C. [158]. On verra qu'il n'est peut-être pas impossible de concilier les sources de tout type pour aborder la transition entre le temps des païens et celui des chrétiens.

97 Dans l'histoire des rapports entre païens et chrétiens au Liban, deux périodes se distinguent, celle qui précède la fin du IVe s. apr. J.-C., époque d'incertitude scandée par des épisodes violents, et celle des siècles suivants, où le christianisme triomphant ne laisse plus subsister les anciennes pratiques cultuelles qu'aux marges du paysage sacré et dans des milieux sociaux de plus en plus étroits. Lors de la première période, de nombreux chrétiens sont connus pour avoir subi le martyre dans la région. La plupart

sont morts à Héliopolis. Au moins deux récits de passion qui prennent la cité pour cadre relèvent clairement de la légende hagiographique, celui d'Eudoxie, courtisane originaire de Samarie, convertie et martyrisée sous Trajan, et celui de Barbe, dont la tradition syriaque place la naissance près d'Héliopolis et le martyre dans cette même ville sous Maximin Daia [159]. D'autres récits de passions héliopolitaines paraissent en revanche authentiques. Le plus célèbre concerne le mime Gélasinos : en 297 apr. J.-C., ce dernier se serait converti au christianisme après avoir été jeté avec d'autres comédiens dans un tuyau des grands thermes rempli d'eau chaude, lors d'une parodie de baptême organisée au théâtre ; puis il aurait été lapidé et transporté dans le village de Mariammé, d'où il était originaire [160]. On peut probablement compter aussi parmi les chrétiens martyrisés dans la ville une partie des déportés « à Chypre et au Liban », lors de la grande persécution de l'année 303 apr. J.-C., sous Dioclétien [161].

98 À la suite de la conversion de Constantin au christianisme en 312-313 apr. J.-C., il faut attendre la restauration païenne orchestrée par Julien l'Apostat pour que les chrétiens soient à nouveau persécutés à Héliopolis. Les violences ont alors des allures de représailles : le diacre Cyrille est martyrisé pour avoir brisé des idoles sous Constantin [162]. À la même époque, un groupe de vierges chrétiennes sont profanées au théâtre et leurs entrailles sont offertes en pâture aux porcs [163]. Même si son authenticité est douteuse, on mettra sur le même plan le témoignage tardif des *Parastaseis syntomoi chronikai* (VIII^e s. apr. J.-C.), selon lequel Martyrios, évêque de Panéas, aurait été brûlé vif près d'un temple de Zeus fondé dans la ville par Julien au moment de la restauration des cultes païens [164].

99 Après le règne de Julien l'Apostat (361-363), les persécutions officielles des chrétiens par les païens cessent définitivement au Liban. La ville d'Héliopolis a cependant pu servir de lieu de relégation d'opposants dans le cadre des luttes dogmatiques entre chrétiens. En 373 apr. J.-C., sous Valens, vingt-trois moines et un diacre opposés aux ariens d'Alexandrie sont déportés d'Égypte sur l'ordre de l'empereur vers Héliopolis, cité « dont les habitants ne souffrent même pas d'entendre prononcer le nom du Christ, car ils sont idolâtres » [165]. En dehors de ces événements survenus sur la place publique, il est par ailleurs probable que les chrétiens aient aussi connu des difficultés dans un cadre privé. Julien, moine et disciple d'Éphrem de Nisibe, aurait été malmené par ses maîtres païens au temps où il était esclave à Héliopolis, au IV^e s. apr. J.-C. [166].

100 Qu'elles soient fictives ou authentiques, les souffrances endurées par les chrétiens à Héliopolis sont présentées à l'occasion comme une revanche des païens de la région. Il est vrai que ces derniers ont eu eux aussi à souffrir de mesures officiellement prises à leur encontre dès le début du IV^e s. apr. J.-C. Les premières condamnations de leurs pratiques sont prononcées par Constantin après que cet empereur a pris possession du diocèse d'Orient en 324 apr. J.-C. Telles qu'Eusèbe de Césarée les présente, elles ne visent pas l'éradication du paganisme en tant que tel, mais relèvent plus modestement d'une invitation à la tempérance dans le culte d'Aphrodite à Afqa (**25**) et à Héliopolis (**54**). Les deux cas sont cités à titre d'exemples de dispositions prises sur le plan local dans les provinces de l'Empire romain pour combattre certains cultes particuliers (tel celui d'Asclépios à Aigai en Cilicie) de façon soit violente, soit pédagogique. La violence s'impose sur le haut-lieu d'Afqa après que Constantin a pris connaissance de l'effet des pratiques locales sur les âmes des Phéniciens [167] :

> C'était une école du vice pour toutes les personnes licencieuses et pour ceux qui avaient corrompu leurs corps avec beaucoup d'indolence. Des hommes efféminés, qui n'étaient pas des hommes, mais qui avaient rejeté la dignité de leur nature,

> s’attiraient la faveur du démon par leur féminité maladive, des réunions illégales de femmes en vue d’amours furtifs et des séductions, des pratiques indicibles et décriées se tenaient dans ce temple comme dans un endroit sans loi ni gouvernement. Il n’y avait personne pour découvrir ce qui se passait parce qu’aucun homme respectable ne trouvait le courage de se rendre là. Mais ce qui se faisait à cet endroit ne pouvait demeurer ignoré du grand empereur qui, après avoir observé ces choses de ses propres yeux avec sa prudence impériale, décida qu’un tel temple n’était pas digne d’apparaître sous le soleil et ordonna que l’ensemble fût détruit depuis les fondations, dédicaces comprises. Sous l’autorité impériale, les artifices de l’erreur licencieuse furent aussitôt détruits et une troupe de soldats fut employée pour la purification du lieu. Ceux qui s’étaient comportés sans retenue jusqu’ici apprirent la tempérance par la menace de l’empereur.

101 Le cas d’Héliopolis est réglé de manière moins brutale, mais tout aussi efficace [168] :

> Ainsi à Héliopolis de Phénicie, où ceux qui honoraient le plaisir licencieux au nom d’Aphrodite avaient, dans le passé, prostitué leurs femmes et leurs filles sans réserve. Mais aujourd’hui une loi nouvelle et sage a été édictée par l’empereur, qui interdit d’oser les pratiques d’autrefois. Pour ces gens-là aussi il fournit des instructions écrites, comme s’il était poussé à cela par Dieu en vue d’enseigner à tous les hommes les lois de la tempérance. C’est pourquoi il n’a pas dédaigné de communiquer même avec eux à travers une lettre personnelle en les exhortant à rechercher avec empressement la connaissance de l’Être suprême. Là encore il faisait suivre ses paroles par les actes correspondant en fondant chez eux une très grande maison de prière de l’Église, de sorte que ce qui n’avait jamais été entendu de toute éternité est désormais devenu une réalité pour la première fois, que la cité des païens a été pourvue d’une église de Dieu, de prêtres et de diacres et qu’un évêque consacré au Dieu qui règne sur toutes choses a eu un siège sur place. Prévoyant là encore que le plus grand nombre approcherait le Verbe, l’empereur fit d’abondantes provisions pour l’assistance des pauvres et aussi, de cette manière, pour les inciter à accepter avec empressement l’enseignement du Sauveur. Il affirmait lui-même presque la même chose que celui qui dit : « soit par un prétexte, soit dans la vérité, que le Christ soit annoncé » (*Épître aux Philippiens* 1, 18).

102 La différence de traitement entre Afqa et Héliopolis peut s’expliquer par la différence statutaire entre les deux sites, un sanctuaire montagnard d’un côté, une colonie romaine de l’autre. Il est aussi possible que les païens se soient montrés plus réticents à modifier leurs pratiques ancestrales sur le Mont Liban que dans la ville de la Békaa. Dans les deux cas, les motivations de l’empereur relèvent à la fois de la morale, de la piété et du prosélytisme : aux yeux des chrétiens, Aphrodite n’est pas seulement la déesse inspiratrice de pratiques rituelles assimilées à la prostitution ; elle est aussi l’amante d’Adonis, le héros dont le retour des enfers pouvait sembler parodier la résurrection du Christ [169]. Même si l’ensemble du récit d’Eusèbe s’inscrit dans le cadre d’une construction idéologique à la gloire de Constantin, il n’y a aucune raison de douter de la fiabilité de son témoignage à propos d’Héliopolis [170]. Au-delà de son caractère caricatural et de sa dimension polémique, la description qu’il donne de la consécration des fidèles à Aphrodite renvoie à une réalité bien attestée dans la région, notamment au *pagus Augustus* de Niha (**59**), sur le territoire de la colonie romaine, où la vierge et prophétesse Hochméa est dévouée aux grands dieux Hadaranès et Atargatis [171]. L’allusion à la dépravation des hommes, quant à elle, s’explique probablement par le fait que la consécration des fidèles ne concerne pas uniquement les femmes : on rappelera ici l’existence de « possédés » (κάτοχοι) isolés ou groupés en confréries, notamment ceux qui se réunissent dans le thiase d’Aphrodite à Baalbek (**54 A**) [172]. On comprend ainsi que l’évêque de Césarée, comme l’ensemble des auteurs chrétiens, assimile l’intimité des relations entre les vierges ou les possédés et les dieux du Liban à la prostitution.

103 Dans la première moitié du IVe s. apr. J.-C., l'*Expositio totius mundi et gentium* évoque encore le culte rendu à Vénus par les Libanaises d'Héliopolis [173]. Au siècle suivant, toutes les pratiques liées à la consécration des fidèles aux dieux du Liban n'apparaissent plus que comme un vague souvenir [174], dont l'évocation sert à mettre en valeur la christianisation d'Héliopolis [175]. L'historien païen Zosime affirme au VIe s. apr. J.-C. que le phénomène naturel (l'apparition d'un feu sous la forme d'une boule ou d'une torche) attendu lors des réunions des fidèles continue de se produire de son temps. Cependant, il décrit bien les rites d'Afqa au passé, sans qu'il soit nécessaire de s'étonner de cette contradiction apparente [176].

104 Dans ce contexte, tous les témoignages invoqués pour fonder l'hypothèse de la persistance du paganisme au Liban aux Ve et VIe s. apr. J.-C. sont sujets à caution ou du moins discutables. Il faut tout d'abord mettre à part les pratiques magiques qui se maintiennent dans la région au moins jusqu'à la fin du Ve s. apr. J.-C., mais qui sont autant païennes que chrétiennes, qui concernent les habitants des villes et qui s'exercent dans un cadre privé, voire clandestin. On le voit par exemple à travers l'historiette édifiante de Théodoret de Cyr sur l'exorcisme du cuisinier de sa mère par Pierre le Galate, à Héliopolis [177], ou encore à travers la *Vie de Sévère* de Zacharie le Scholastique, qui fourmille d'anecdotes sur le recours à la magie à Béryte, en particulier parmi les étudiants en droit venus de nombreuses régions de l'Empire [178].

105 Le compte rendu des difficultés rencontrées par l'évêque d'Édesse Rabboula avant son ordination en 412 apr. J.-C. est lui aussi assez douteux vu la date des événements, mais il indique bien qu'Héliopolis est toujours réputée pour son caractère païen au début du Ve s. apr. J.-C. : avec son compagnon Eusèbe, ce dernier se serait fait battre et jeter du haut d'un escalier après avoir tenté de briser des idoles dans la ville, cet épisode préfigurant les attaques du futur évêque contre les païens en Syrie du Nord [179]. On pourrait multiplier les exemples qui montrent que certains sanctuaires du Liban particulièrement célèbres, au premier rang desquels se trouve celui d'Héliopolis, servent de repoussoir auprès des chrétiens, voire de passage obligé pour les candidats au martyre, longtemps après leur fermeture et l'interdiction de leur culte. On peut également négliger les références occasionnelles du patriarche Sévère d'Antioche (512-518) aux cultes ancestraux d'Héliopolis, du Liban et de la Phénicie [180] : ces allusions sont formulées au passé ou de manière intemporelle dans des homélies dont la vigueur témoigne des excès de la polémique chrétienne plus que de l'expertise de pratiques collectives officiellement interdites depuis plus d'une centaine d'années.

106 Un dernier témoignage du VIe s. apr. J.-C. n'a sans doute pas l'importance qu'on lui attribue sur le plan régional, celui de l'évêque monophysite Jean d'Éphèse (ou Jean d'Asie), qui relate l'expédition conduite contre les païens d'Héliopolis vers 579 apr. J.-C. par le général Théophile à la demande de l'empereur Tibère II [181]. L'action de Théophile se situe en marge d'une campagne visant avant tout à réprimer un soulèvement juif et samaritain en Palestine. Jean d'Éphèse affirme, contre toute vraisemblance, que les chrétiens étaient alors minoritaires à Baalbek et qu'ils auraient été ouvertement persécutés par la majorité païenne de la population, à la suite de quoi de nombreux infidèles auraient été crucifiés et tués après avoir dénoncé sous la torture certains de leurs coreligionnaires dans toutes les villes d'Orient, en particulier à Antioche. Malgré son emphase, l'évêque d'Éphèse ne parvient pas à convaincre que ces derniers soient représentatifs de la situation qui prévaut parmi les communautés locales de la Békaa à la fin du VIe s. apr. J.-C. Michel le Syrien évoque une opération semblable entreprise par Jean

en Asie Mineure peu de temps avant, lors de la trente-cinquième année du règne de Justinien, soit en 561-562 apr. J.-C. : les rafles de ce type n'aboutissent le plus souvent qu'à l'arrestation de quelques personnages de haut rang, en l'occurrence deux prêtres d'Héliopolis réfugiés à Constantinople aux côtés de trois autres prêtres, un Athénien et deux Antiochiens [182]. Il n'est peut-être pas nécessaire d'imaginer que des groupes importants de païens convaincus se regroupaient autour de ces prêtres qui officiaient forcément dans la clandestinité. Au mieux, les sources relatives à la traque des derniers païens indiquent le caractère incomplet et tardif de la christianisation du Liban par rapport à d'autres régions du Proche-Orient, à commencer par l'Antiochène [183], et peut-être la Phénicie côtière.

107 Il est encore difficile, dans l'état actuel de la documentation, de décrire les transformations qu'ont connues les sanctuaires païens du Liban à l'époque où les communautés locales ont commencé à embrasser la foi chrétienne. Les propositions qui suivent doivent donc être considérées comme des hypothèses formulées à partir des rares cas suffisamment documentés et à la lueur des exemples connus ailleurs au Proche-Orient et dans le monde romain [184]. Contrairement à ce que pourraient laisser croire les textes, il semble que les destructions délibérées de bâtiments cultuels restent très rares dans la région au cours de l'Antiquité tardive. Les lieux de culte païens et les objets consacrés aux dieux sont d'abord protégés par la loi tout au long du IVe s. apr. J.-C. en vertu de leur caractère public. À Baalbek, une inscription grecque tardivement ajoutée sur une base dédiée par un prêtre héliopolitain du IIe s. apr. J.-C. dans la cour du grand sanctuaire (**54 A**) proscrit le remploi de ce monument, sans doute à un moment où les appropriations devenaient fréquentes : « que personne ne prenne ceci » [185].

108 Le seul cas de destruction possible au IVe s. apr. J.-C. est celui d'Afqa (**25**). L'interdiction d'une partie des rites locaux se serait accompagnée de la démolition du sanctuaire selon Eusèbe et Sozomène [186]. Le site a été bouleversé par des glissements de terrain. Son état actuel empêche d'évaluer l'ampleur des dégâts éventuellement causés aux bâtiments religieux, mais il n'est pas nécessaire d'envisager une destruction complète, d'après les témoignages des contemporains païens et chrétiens sur la difficulté de ce type d'entreprise sans main-d'œuvre spécialisée [187]. De manière plus positive, il est intéressant de relever qu'à Afqa comme ailleurs l'autorisation expresse de l'empereur est nécessaire pour que l'on s'attaque aux sanctuaires païens, même en milieu rural, et que l'intervention d'une armée régulière est nécessaire. En ce sens, lorsque le patriarche de Constantinople Jean Chrysostome exhorte les prêtres et les moines de Phénicie à détruire les temples et à construire des églises à l'époque où il est en exil en Petite Arménie, vers 404-405 apr. J.-C. [188], il tend à sortir du cadre légal [189]. Même après l'interdiction des sacrifices, les souverains continuent de légiférer pour prévenir les débordements de ce type. Sous Arcadius, une constitution du 10 juillet 399 apr. J.-C. recommande au préfet du prétoire Eutychianus de détruire les temples ruraux, mais « sans attroupement ni émeute » (*sine turba ac tumultu*), et le fait qu'elle ait été « affichée à Damas » (*proposita Damasco*) paraît révélateur de la volonté de l'empereur de maintenir la paix civile dans la région au détriment de toute entreprise d'évangélisation forcée [190].

109 De manière plus générale, les tentatives de démolition systématique des bâtiments cultuels païens constituent l'exception plutôt que la règle au Liban comme dans tout le Proche-Orient et dans d'autres régions de l'Empire, en dehors de cas aussi spectaculaires que ceux d'Afqa (**25**), Apamée et Gaza [191]. On comprend pourquoi : l'édit de 435 apr. J.-C., par lequel Théodose II ordonne la destruction des lieux du culte païen, « s'il en subsiste

d'intacts encore maintenant » (*si qua etiam nunc restant integra*), vise les édifices qui n'ont pas encore été profanés, à l'exclusion donc de ceux qui avaient été remployés à d'autres usages ou vidés de leur matériel religieux ; de surcroît, le même édit ne préconise pas que ces lieux soient convertis, mais qu'ils soient « purifiés par l'érection du symbole de la vénérable religion chrétienne » (*conlocationeque venerandae Christianae religionis signi expiari*), c'est-à-dire par l'installation ou par la gravure d'une ou de plusieurs croix, ce qui est tout à fait différent du fait de bâtir une église à l'emplacement d'un sanctuaire païen [192]. Dans ces conditions, le scénario le plus vraisemblable et le mieux étayé historiquement est celui de l'abandon progressif et spontané de la majorité des sanctuaires, consécutif à la perte drastique de leurs revenus du fait de la conversion de leur clientèle au christianisme ; cet abandon a été ensuite accéléré par leur désacralisation officielle à la fin du IVe s. apr. J.-C. et il a été suivi de la lente réappropriation de leurs ruines jusqu'à nos jours [193]. À nouveau, le cas de Baalbek paraît exemplaire. L'abandon partiel du grand sanctuaire héliopolitain (**54 A**) est décelable à travers les récits de Jean d'Éphèse et de Michel le Syrien, qui rappellent les dégâts causés par le feu du ciel sur son temple sous le règne de Justinien [194]. Le podium avait servi de carrière depuis Théodose Ier, si l'on prend les témoignages de Malalas et du *Chronicon paschale* au pied de la lettre [195], mais le temple se dressait encore au VIe s. apr. J.-C.

110 La construction d'églises sur les anciens lieux de culte païens du Liban aurait permis aux autorités ecclésiastiques d'entrer en possession des espaces publics des communautés locales tout en effaçant définitivement la trace des cultes traditionnels. Les cas avérés d'installation d'églises à l'emplacement des temples eux-mêmes ne sont cependant que très rarement attestés dans la région à l'époque protobyzantine. On n'en recense que deux, à Ghiné (**27**) et à Burqush (**107 B**), où l'aménagement de l'église a très bien pu succéder à une phase d'abandon du sanctuaire païen. Ce constat n'a rien de surprenant, tant sur le plan culturel que sur le plan technique. La crainte des démons a longtemps dissuadé les chrétiens de l'Antiquité tardive d'investir les édifices que les dieux avaient habités durant au moins trois siècles. Lorsqu'ils sont conservés en élévation, les temples romains du Liban ne se prêtent guère au remploi en tant qu'église sans de fastidieux travaux de démontage et de reconstruction. Leur ouverture fréquente sur l'est peut paraître *a priori* commode pour faire de leur *cella* une église pourvue d'un chœur orienté dans la même direction. Néanmoins, leur disposition pose des problèmes majeurs, en particulier en raison de leur surélévation sur un haut podium et de la présence de l'*adyton* au fond de la *cella* : l'aménagement de l'entrée de l'église en façade implique le démontage du mur de fond et de l'*adyton* de l'ancien temple ; à l'autre extrémité du bâtiment, l'installation du chœur et de l'autel dans le *pronaos* ou à l'emplacement de l'escalier monumental du bâtiment païen ne va pas non plus sans difficulté. On comprend ainsi pourquoi les églises protobyzantines sont construites à l'occasion sur le site d'un sanctuaire païen, mais à l'écart du temple (**31 B**, **39**, **54 A**, **54 F**, **60**, cf. les cas non datés **6**, **8**, **51**, **76**, **79**, ou de localisation incertaine, **106 A**), ou encore en dehors du péribole (**23**, **24**, **36**, avec l'église de Théodose Ier à Baalbek, **54**, et peut-être celle de Nabha, **48 A***). Dans ce contexte, le temple perd tout caractère sacré, même lorsqu'il sert de baptistère, à Qalaat Faqra (**31 B**). Il peut être utilisé comme bâtiment utilitaire, lorsqu'il est transformé en pressoir, à Chhim (**39**, cf. aussi à Qasr Hammara, **88***, où il s'agit de remplois de blocs). Le plus souvent, il sert de carrière. Ce constat ne met pas en cause l'enracinement profond et durable de la foi chrétienne au Liban, tout au contraire : en contredisant l'idée de l'éternité des lieux de culte, il permet d'insister sur les modalités spécifiques de la

christianisation d'une région qui demeure l'un des foyers les plus dynamiques de la chrétienté en terre d'islam.

111 Tout comme les témoignages sur la persécution des premiers chrétiens et les comptes rendus de la traque acharnée des derniers païens dans des endroits de plus en plus confinés, les transformations que connaissent les sanctuaires libanais depuis l'Antiquité tardive permettent de prendre la mesure de la christianisation du pays aux Ve et VIe s. apr. J.-C. À Béryte à la fin du Ve s. apr. J.-C., un certain Constantin peut compter sur la mobilisation des paysans de ses domaines pour combattre un groupe d'étudiants guidés par des adeptes de la magie [196]. À la même époque, le Liban se couvre d'un réseau d'églises chrétiennes rurales et de monastères, le plus souvent sur des sites qui n'étaient apparemment pas ceux de sanctuaires païens et notamment dans des secteurs où les temples étaient peut-être peu nombreux auparavant, tel le Liban-Sud [197]. La plus ancienne inscription chrétienne datée apparaît peu avant la fermeture des temples païens dans cette région qui paraît avoir été évangélisée plus précocement que d'autres, à Zahrani, sur le territoire de Sidon [198]. Les témoignages chrétiens se multiplient dans tout le Liban aux siècles suivants. Ils montrent sans surprise que les nouveaux édifices cultuels, comme autrefois ceux des sanctuaires païens, sont étroitement liés aux communautés villageoises, dont certaines obtiennent le statut de cités épiscopales dans la montagne (Abila, Yabroud, **72***, Rakhlé, **106**, Burqush, **107**). À titre d'exemple, on peut citer la dédicace de la mosaïque qui orne la nef principale de la basilique de Qabr Hiram, en territoire tyrien [199] :

> Toute l'œuvre de mosaïque de l'église de l'illustre et très vénéré martyr saint Christophe a été réalisée sous l'archidiacre et chorévêque Georges très ami de Dieu et sous le diacre et administrateur Cyr très ami de Dieu, pour le salut des économes et des paysans des deux domaines, pour celui de leurs enfants, du clergé et des bienfaiteurs, au temps du très pieux Zacharie, prêtre très humble, au mois de Daisios de l'année 701, indiction 9 (575 apr. J.-C.).

112 Toujours sur le territoire de Tyr, au VIe s. apr. J.-C., deux mosaïques de l'église de Sadiqqin font connaître le nom antique du village du prêtre local, Tiradora, et celui d'un autre, Tiradékè, d'où provient un diacre [200]. Au sud de la Békaa, en territoire sidonien, la dédicace de l'église de Lala rappelle la construction de cet édifice pour le salut d'une autre communauté rurale en 582 apr. J.-C. : « toute l'œuvre de la très sainte église avec le diaconicon a été réalisée pour le salut de tous les habitants du village, au mois de novembre, indiction 1, l'an 692 [201]. » On pourrait multiplier les exemples jusqu'à la fin de l'Antiquité et au-delà. Les témoignages les plus récents sur l'aménagement des bâtiments ecclésiastiques sont ceux de Nabha (**48***), au nord-ouest de la Békaa. Deux dédicaces commémorent des réfections dans l'église locale sous les Omeyyades : la première donne une date isolée sur un panneau de mosaïque du chœur de la basilique, en 732-733 apr. J.-C. ; la seconde concerne la pose d'un nouveau pavement dans « la nef centrale de la sainte église, avec les deux nefs latérales et le narthex » en décembre 746 apr. J.-C., sous l'évêque Michel [202]. Ces deux inscriptions sont exceptionnelles par leur date très récente. Elles n'en attestent pas moins l'adhésion durable des communautés du Liban au christianisme dans l'Antiquité tardive.

Conclusion

113 Bien que les auteurs chrétiens de l'époque protobyzantine soient passibles d'exagération et d'anachronisme lorsqu'ils évoquent la destruction des sanctuaires païens du Proche-Orient, leur témoignage permet de considérer sans risque d'erreur que la fermeture et l'abandon progressif des sanctuaires du Liban après la fin du IVe s. apr. J.-C. mettent un terme définitif à une période caractérisée par l'aménagement d'un groupe de sites cultuels aussi nombreux que cohérent. Si l'on cherche à remonter dans le temps pour trouver les premiers indices de ce mouvement, il est aujourd'hui certain, comme l'a pressenti H. Seyrig, que des bâtiments religieux ont été bâtis dans la montagne dès avant le début de l'époque impériale, à l'initiative de communautés différentes de celles qui habitent sur la côte phénicienne. Ce constat ne doit toutefois conduire à négliger ni le caractère novateur des sanctuaires romains du Liban, qui manifeste le renouvellement des moyens dont les fidèles se dotent pour communiquer avec leurs dieux, ni les initiatives des communautés montagnardes en matière de construction religieuse, qui expliquent la formation et l'entretien d'un réseau de hauts-lieux et de sanctuaires villageois sur une durée de plus de trois siècles.

NOTES

1. La matière de ce chapitre est rassemblée en annexe dans le *Catalogue des lieux de culte*, sauf exception signalée en note. Les chiffres en gras, je le rappelle, correspondent aux numéros affectés à chacun des sites cultuels. Ils sont suivis d'un astérisque dans les cas incertains.

2. Liban : 120 sites cultuels pour 10400 km^2. Palmyrène du Nord-Ouest (Schlumberger 1951) : 15 lieux de culte pour environ 4800 km^2. Antiochène (inventaire par Callot & Gatier 1999, avec le nouveau haut-lieu reconnu dans Kreuz 2003) : 12 sites cultuels pour environ 5000 km^2. Il serait intéressant de disposer d'un inventaire à jour des sites cultuels du Hauran, région bien explorée où la densité des lieux de culte d'époque romaine pourrait être proche de celle des lieux de culte libanais.

3. Renan 1864-1874, p. 506. L'absence apparente des lieux de culte de l'époque romaine dans la Qadicha est elle aussi remarquable et contraste avec le grand nombre d'établissements chrétiens de cette vallée « sainte ».

4. Gatier & Umeiri 2002, p. 288. Voir Burton & Drake 1872.

5. Voir *IGLS* 6, 2802 (γιτονίας Γερδας ἀνωτέρας) et 2803 (*Gerda sup(erior)*).

6. *IGLS* 11, A/20.

7. Aux deux textes publiés par Jalabert 1907, p. 303-304, nos 104-105, Yon, dans Gatier *et al.* 2004, p. 203-204, ajoute deux inédits : le premier porterait *Iarith / mont(es) / cont(igunt)*, « les montagnes marquent la limite de Iarith » ; le second est semblable aux deux premiers (*Finis Iarith N*), mais avec le numéro *V* au lieu de *VI* et *VII*.

8. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 55, 2.

9. Au sud et en contrebas de Yammouné, *IGLS* 6, 2911 (domaine privé de Marcus Claudius Cornélianus) et 2919 (incertain).

10. *IGLS* 6, 2920 : [- - -] *ṃontes* [- - -].
11. *IGLS* 6, 2893 (Hajjar 1977, n° 147).
12. Hajjar 1977, p. 168.
13. Rey-Coquais 1999b, p. 649-652, nos 25-28.
14. Jalabert 1907, p. 303, n° 103 ; Rey-Coquais 1999b, p. 653, n° 29 : *VITOR*[- - -]*LEGTER*[- - -]*POSVIT*. Au début, il est peut-être inutile de corriger *Vitor* : les noms *Vitorius*, *Vitorinus* et *Vitorianus* sont attestés.
15. Rey-Coquais 1999b, p. 652.
16. Le domaine délimité par le bornage de Qalaat Faqra confine au sud-ouest à une zone où des inscriptions forestières ont été repérées. Cf. *IGLS* 8/3, 5025-5028, avec carte 6 (Mazraat Kfar Débiane).
17. Je reprends ici une partie de mon étude sur Mercure au Liban : Aliquot 2009.
18. Ghadban 1978, p. 231-246, et 1987, p. 236-237.
19. Mouterde 1951-1952, p. 60-63, et 1959, p. 73-74, n° 13 ; *IGLS* 6, 2912, 2972, 2977 ; Hajjar 1977, n os 89, 137, 150. Cf. également *IGLS* 6, 2824 A, sur le lit d'attente d'une base de colonne inachevée, entre le grand temple et le petit temple de la Qalaa.
20. Ghadban 1987, p. 236-237.
21. On n'en repère aucune dans les carrières inédites au sud de Kamid el-Loz, sur le territoire antique de Sidon.
22. Ainsi à Enesh sur l'Euphrate. Voir Cumont 1917, p. 159-166.
23. Cette interprétation permet de comprendre à qui s'adresse le Jupiter héliopolitain pour récupérer ses colonnes dans l'oracle de l'*Anthologie palatine* 14, 75 : au jeune Mercure. Voir chapitre 6.
24. *IGLS* 6, 2731. Des propriétaires fonciers sont aussi nommément attestés dans les secteurs de la montagne qui relèvent des cités : *IGLS* 11, 8, à Aaiha sur l'Hermon, en territoire sidonien (tombeau d'Agrippinos, intendant de Sacidianos) ; *IGLS* 11, A/11, près de Jisr el-Ghajar, sur le cours du Hasbani au nord-ouest de Panéas (borne cadastrale de la Tétrarchie délimitant les champs du domaine de Chrésimianos).
25. Traces de péribole : **1**, **2 B**, **6 C**, **6 D**, **8 A**, **8 B**, **12**, **21**, **23** (double enceinte), **24 B**, **31 C**, **34**, **39**, **42**, **48 B***, **51**, **52**, **60 A**, **54 A**, **54 B**, **54 C-D**, **54 E**, **70**, **74**, **76**, **79**, **82**, **85**, **89 A**, **90**, **91**, **94 B**, **96**, **101**, **113 B**, **114**, **116**, **117**. Cas incertains, mais probables : **3***, **33***, **45***, **88***, **99**. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 55, 2, évoque l'enceinte du sanctuaire d'Aphrodite à Afqa (**25**), qui s'élève sur une terrasse.
26. Will 1966 (1995, p. 925-929).
27. Les remarques qui suivent doivent beaucoup à l'étude de Bessac 2010. Le poids des blocs mégalithiques peut être fixé à cinq tonnes et plus. Au-delà de ce seuil critique, le bardage, le levage et la mise en œuvre des pierres ne peuvent plus être réalisés par un ou deux hommes, ce qui implique un changement de technique et d'échelle par rapport au travail sur le grand appareil.
28. C'est notamment le point de vue de Will 1966 (1995, p. 925-929), repris dans Larché & Will 1991, p. 30, 129, et dans Larché 2005, p. 116, à propos du bâtiment hellénistique d'Iraq al-Amir (Jordanie).
29. Adam 1977.
30. Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* 2, éd. et trad. F. Nau, p. 490-491.
31. Michel le Syrien, *Chronique* 9, 16.
32. Installations cultuelles rupestres : *passim*, en particulier **5**, **31 C**, **54 C-D**, **54 E**, **56**, **57**, **58 A**, **61**, **68**, **74**, **76**, **84**, **85**, **94 A**, **101**, **102**, **106 B**, **110 B**, **113 A**, **113 B**, **114**, **115**, **117**, **119**.
33. Seigne 1997 (Gérasa) ; Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 404, et *Antiquités juives* 15, 363-364 (construction de l'*Augusteum* face à la grotte de Pan, au début de l'époque impériale).
34. Strabon, *Géographie* 16, 2, 18 et 20.

35. Bessac 2007, p. 132-138, 143, estime, à partir de l'étude des sites d'Hégra et de Pétra, que le temps de réalisation d'une construction appareillée est au moins trois fois plus important que celui d'un monument rupestre de mêmes dimensions et que les écarts de coût entre l'un et l'autre peuvent aller de un à trois en faveur de la taille rupestre.
36. Outre l'autel, les enceintes sacrées de la région renferment un seul temple : les exceptions concernent des sanctuaires situés sur des terrasses étroites et aménagés sur une longue période (**6 A-C**, **119**), où certains bâtiments cultuels anciens ont quand même fini par être englobés dans leur propre enceinte.
37. Cinquante-et-un temples s'ouvrent à l'est (**1**, **2**, **5**, **6 A-B**, **6 F**, **8 A-B**, **21**, **24 B**, **27**, **30**, **31 A**, **31 B**, **31 C**, **34**, **38**, **39**, **42**, **45 B***, **46**, **51**, **52**, **53**, **54 A**, **54 B**, **54 D**, **55 B**, **57**, **59 A**, **60 A**, **62**, **64**, **68 B**, **69**, **71**, **79**, **82**, **90**, **91**, **99**, **100**, **101**, **102**, **103**, **106 A**, **106 B**, **111**, **114**, **117**, **120**), dix-sept au sud (**24 C**, **59 B**, **60 B**, **74**, **76**, **83**, **84**, **89 A**, **92**, **94 A**, **94 B**, **96**, **105**, **107 A-B**, **119 A**, **119 C**), deux au sud-est (**58**, **97**) et trois au nord/nord-est (**89 B**, **113 A-B**). La porte du sanctuaire sans temple de Machnaqa (**23**) regarde vers l'est. On ne peut recenser que douze temples s'ouvrant dans une direction différente, sans que l'on puisse en déduire quoi que ce soit : **6 C** (nord), **9** (nord-ouest), **25** (ouest), **36 A-B** (nord-ouest), **54 C** (nord-ouest), **68 A** (ouest), **70** (nord), **73** (nord), **78** (nord), **85** (nord), **115** (nord-ouest).
38. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 292 ; Amy 1950 ; Will 1991, p. 260 (1995, p. 328).
39. Dentzer 1989, p. 298-309.
40. Dunand & Duru 1962 ; Vella 2000.
41. Byblos : Soyez 1977 ; Salles 2003 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 113-115 ; Lauffray 2008. Bostan ech-Cheikh : Stucky 1998 (avec un plan distinguant les différents états du sanctuaire) ; Mathys & Stucky 2000 ; Stucky 2002 ; Stucky 2005.
42. Bikai, Fulco & Marchand 1996 (architecture) ; Rey-Coquais 1977, p. 1-3, n° 1 (inscription).
43. Dentzer 1989, p. 308. Cf. Freyberger 1999b.
44. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 277.
45. Pour des textes commémorant l'offrande d'autels votifs, *e.g. IGLS* 11, 12, 45, A/2, sur l'Hermon.
46. *Oracle de Baalbek*, éd. P.J. Alexander, p. 13, l. 76-80, et p. 14, l. 85-88.
47. Les autels du Liban sont étudiés de manière détaillée par Collart & Coupel 1977, p. 71-103, à l'occasion de la publication du petit autel de Baalbek. Voir également les remarques de Will 1991 (1995, p. 327-334) et de Gawlikowski 1999, p. 495-497. Tout comme Collart & Coupel 1977 et comme Will 1990 (1995, p. 279-287), j'écarte de la discussion les monolithes pourvus de niches (**55**) et entourés d'un péristyle (**6 C**, **6 D**, **6 E**, **8**), dont l'usage comme autel sacrificiel est peu probable.
48. Gawlikowski 1999, p. 495-497. Will 1991, p. 263 (1995, p. 331), souligne que les autels bas ne sont pas inconnus au Proche-Orient et que ceux du petit temple de Baalbek (**54 B**) et du grand temple de Niha (**59 A**) pourraient relever de ce type.
49. Collart & Coupel 1977, p. 68-69, pl. 58, 3, doivent à H. Seyrig d'avoir mis ce fait en évidence : ils allèguent un graffito repéré dans les carrières proches de Syène, qui représente une série d'autels exhaussés contre lesquels s'appuient tantôt des escaliers, tantôt des échelles. L'ouverture aménagée dans la balustrade de l'autel-tour de Machnaqa (**23**, état III) permet de poser une échelle mobile.
50. On rapprochera cet exemple de celui de l'édifice assez semblable qui se dresse devant le temple de Nabu à Palmyre. Voir Bounni *et al.* 1992, pl. 100-101, fig. 87-95, et Bounni 2004, p. 13, 26-28 (avec des doutes sur la fonction de l'autel, identifié à un ex-voto), cf. Gawlikowski 1999, p. 496.
51. L'absence apparente du porc est généralement expliquée par l'aversion des fidèles à consommer la viande de cet animal, conformément à une tradition attestée par ailleurs au Proche-Orient. On peut aussi évoquer l'inachèvement de la frise. À Héliopolis même, Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 5, 10, 6, rapporte, sur un ton polémique, le martyre de vierges chrétiennes

dévorées par les porcs au théâtre. La consommation de porc est aussi attestée à Yanouh (**24**) et à Chhim (**39**), il est vrai assez peu. À Rome, le règlement qui rappelle les exigences de pureté rituelle que doivent respecter les participants aux repas organisés en l'honneur du Jupiter Beheleparus (le grand dieu d'Ephara, Ifry dans l'Antiliban, **81***) passe pour proscrire la consommation de la viande de cet animal ; *CIL* 6, 30934 (*ILS* 4343 ; Milik 1972, p. 214-216) : *item a suili*[*bus* - - -], « de même, en ce qui concerne les porcs... ».

52. Seyrig 1937, p. 78 (1985, p. 66).

53. Will 1991, p. 262 n. 21 (1995, p. 330).

54. À la manière des fidèles de Harbata (**47***), qui tiennent un volatile ou un bouquet d'épis et de feuillages à la main, et de l'Hermès de Yammouné (**52**), qui porte un chevreau sous le bras.

55. Comme le montre Will 1991, p. 262 (1995, p. 330), rien ne permet de supposer que le grand autel aurait servi aux fidèles, tandis que les prêtres seuls auraient eu accès au petit autel, contrairement à ce que supposent Collart & Coupel 1977, p. 99-103.

56. Taylor 1971, p. 17.

57. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 270-297.

58. L'ouvrage de Krencker & Zschietzschmann 1938 concerne quarante-huit temples répartis sur trente-cinq sites du Liban (à l'exception donc de ceux d'Hosn Souleiman-Baetocécé), auxquels s'ajoutent ceux de Baalbek. L'album de Taylor 1971 présente soixante-et-un temples ou restes de temples présumés sur quarante-sept sites, tous compris dans l'actuel territoire de la République libanaise. En étendant le champ d'investigation au versant syrien de la montagne et au bassin du lac Houlé, je recense aujourd'hui cent cinquante-et-un temples ou éléments de temples et de chapelles présumés sur cent vingt sites. Dans cinquante-huit cas, on ne peut encore reconnaître ni le plan, ni l'élévation, ni l'ordre des édifices : **3*, 4, 7*, 10*, 11*, 13-20*, 22*, 26*, 28*, 29, 32*, 33*, 35*, 36 C, 37*, 40*, 41*, 43, 45 A*, 47*, 48 A-B*, 50*, 54 F, 55 A-B, 58 B, 63, 65 A-B, 66*, 67*, 69, 72*, 75*, 77*, 79, 80*, 81*, 86, 87, 88*, 93*, 95*, 98*, 104*, 106 C, 108-109*, 112*, 118**. En revanche, quatre-vingt treize bâtiments cultuels sont assez bien connus pour être pris en compte sur au moins un de ces points : **1, 2 A-C, 5 A, 6 A-B, 6 F, 8 A-B, 9, 12, 21*, 24 A-B, 25, 27, 30, 31 A-C, 34, 36 A-B, 38, 39, 42, 44, 45 B*, 46, 49, 51, 52, 53, 54 A-E, 56, 57, 58 A, 59 A-B, 60 A-B, 61, 62, 64, 68 A-B, 70, 71, 73, 74, 76 A-C, 78, 82, 83, 84, 85, 89 A-B, 90, 91, 92, 94 A-B, 96, 97, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106 A-B, 107 A-B, 110 A, 111, 113 A-B, 114, 115, 116, 117, 119 A, 119 C, 120**.

59. Vitruve, *De l'architecture* 4, 9, 1 (éd. et trad. P. Gros, p. 31-32, avec le comm., p. 152-157, sur l'orientation *a priori* surprenante des temples vitruviens à l'ouest) : *Arae spectent ad orientem et semper inferiores sint conlocatae quam simulacra quae fuerint in aede, uti suspicientes divinitatem qui supplicant et sacrificant disparibus altitudinibus ad sui cuiusque dei decorem componatur*. Selon Plutarque, *Numa* 14, 8, l'ouverture des temples romains à l'est est normale. L'orientation méridionale des temples est traditionnelle en milieu étrusque et italique jusqu'à l'époque augustéenne.

60. Présence d'un podium avérée : **1, 2 B, 6 A, 6 F, 8 A-B, 9, 12, 24 A-B, 25, 30, 34, 44, 46, 49, 52, 53, 54 A-F, 57, 59 A, 60 A, 61, 64, 70, 76 A, 76 C, 78, 85, 89 A-B, 91, 92, 96, 97, 99, 101, 103, 105, 106 A-B, 107 B, 110 A, 111, 119 A, 119 C, 120**. Cas incertains : **2 A, 2 C, 21, 27, 31 B, 38, 45 B*, 83, 90, 113 A-B, 116**.

61. Absence de podium avérée : **6 B, 31 C, 36 A-B, 39 C, 42, 51, 56, 58 A, 59 B, 60 B, 62, 68 A-B, 71, 73, 74, 76 B, 82, 84, 94 A-B, 100, 102, 107 A, 114-115, 117**.

62. Temples au plan connu : **1, 2 A-B, 5 A, 6 A-B, 8 A-B, 9, 12, 24 B-C, 25, 27, 31 A, 31 C, 34, 36 A-B, 38, 39 C, 42, 46, 51, 53, 54 A-E, 55 B, 57, 58 A, 59 A-B, 60 A-B, 64, 68 A-B, 70, 71, 73, 74, 76 A, 82, 83, 84, 85, 89 A-B, 91, 92, 94 A-B, 96, 99, 100, 101, 102, 103, 105, 106 A-B, 107 A-B, 115, 117, 119 C, 120** (deux états). Cas incertains : **5 A, 27, 34, 55 B, 84, 85, 89 A, 92, 97** (temples à antes) ; **106 A** (temple à antes ou prostyle). Cas particuliers : tour de Qalaat Faqra (**31 A**) ; chapelles sans portique de Haloua (**89 B**), Ain Aata (**102**), Burqush (**107 A**), Kafr Doura (**115**). La discussion qui

suit tient compte des transformations qu'ont connues certains temples, tels ceux de Qalaat Faqra (**31 C**), Chhim (**39 C**) et Niha (**59 B**).

63. Temples tétrastyles prostyles : **2 A-B**, **8 A-B**, **9**, **24 B-C**, **25**, **36 A-B**, **38**, **46**, **54 C**, **59 A-B**, **60 A**, **71**, **76 A**, **91**, **119 C**, **120** (premier état). Avec deux colonnes en retour dans le prolongement des antes : **2 A-B**, **8 A**, **36 A**, **54 C**.

64. Cf. Vitruve, *De l'architecture* 4, 8, 6, avec le comm. de P. Gros, p. 211-212, sur l'apparition du temple périptère en milieu italique au IIe s. av. J.-C.

65. La *cella* du temple pseudo-périptère de Burqush (**107 B**) était peut-être également précédée d'un portique tétrastyle, mais le remploi de ses éléments dans la basilique chrétienne protobyzantine empêche de le vérifier. L'usage du plan pseudo-périptère ne laisse en rien présumer de l'ancienneté du bâtiment : la construction du grand temple pseudo-périptère de Baetocécé remonterait au IIe s. ou au IIIe s. apr. J.-C.

66. Temples distyles *in antis* : **6 B**, **39 C**, **51**, **58 A**, **60 B**, **68 A-B**, **74**, **82**, **94 A-B**, **96**, **99**, **100**, **101**, **103**, **106 B**, **117**.

67. Périptères : **1** (6 x 11 colonnes), **6 A** (6 x 11), **12** (6 x 11), **53** (6 x 11), **54 A** (10 x 19), **54 B** (8 x 15), **54 E** (6 colonnes en façade), **64** (6 x 11 ?), **70** (6 x 11), **73** (6 x 9), **83** (indéterminé), **105** (6 x 11), **120** (peut-être 6 x 8 dans le second état). Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 280, rappellent que le rapport de six colonnes sur onze a une valeur quasi canonique pour les périptères depuis le IVe s. av. J.-C. et qu'il correspond à celui du petit temple de Baalbek. Cas particulier : **54 C** (*cella* périptère du temple rond de Baalbek).

68. Temples d'ordre corinthien : **2 A**, **8 A-B**, **13*** (?), **24 B-C**, **25**, **31 C**, **38**, **39 C**, **41*** (?), **42**, **54 A-E**, **57**, **58 A**, **59 A**, **60 A**, **70**, **71**, **74**, **76 A**, **83**, **91**, **100**, **107 A**, **119 C**, **120**. Temples d'ordre ionique : **6 B** , **9**, **12**, **21** (?), **36 A**, **60 B**, **96**, **99**, **101**, **103**, **105**, **106 A-B**, **107 B**. Temples d'ordre dorique ou dorisant : **51**, **73**, **82**, **113 A**, **117** ; cf. également **23** (autel-tour Machnaqa, dans son troisième état) ; des chapiteaux doriques isolés sont attestés à El-Hadet (**55**) et à Kfar Qouq (**95***). Décor architectural atypique : **1**, **31 A**.

69. Un temple tétrastyle prostyle d'ordre dorique de 20 m de long et de 9 m de large a été fouillé dans les années 1990 en contrebas du *tell*, dans la zone où la ville s'étend à l'époque hellénistique. Il est daté entre la fin du IIIe s. et le début du IIe s. av. J.-C. Il serait intéressant d'avoir des informations plus complètes sur ce bâtiment cultuel inédit qui serait, dans l'état actuel de la documentation, le seul temple du Liban construit par et pour des Grecs à l'époque hellénistique. D'autres temples doriques du même type sont attestés au Proche-Orient (Antioche, Séleucie, Pella, Jabal Khaled, Gadara, peut-être Dora). Voir Martin & Stewart 2003, p. 128, et Gatier 2003, p. 114, avec les références.

70. Sur la signification de ces images, voir chapitre 4.

71. Dentzer-Feydy 1989, p. 465-467, 471-472.

72. Pour les *adyta* des temples grecs, voir Hellmann 1992, p. 24-25, et 2006, p. 71-73.

73. *Exode* 26, 1 (σκηνή dans la Septante, *tabernaculum* dans la Vulgate) ; Rey-Coquais 1977, p. 1-3, n° 1 (Tyr) ; *Etymologicum magnum*, *s.v.* Δαμασκός (Damas).

74. Cicéron, *De la divination* 2, 75 (*tabernaculum capere*).

75. *De Dea Syria* 31.

76. Sur les véhicules des idoles au Liban, voir Macrobe, *Saturnales* 1, 23, 13, à propos du brancard (*ferculum*) de la statue cultuelle du Jupiter héliopolitain, porté par les grands de la province lors de festivités à caractère oraculaire ; *IGLS* 11, 4, à propos de la dédicace d'un siège cultuel (δίφρος) aux grands dieux de Kiboreia, dans le sanctuaire de Deir el-Aachaiyer (**105**), sur l'Hermon. Si les portes des temples du Liban restaient peut-être grandes ouvertes pour que les fidèles voient l'image des dieux du dehors, on peut supposer en certains cas que des grilles défendent l'accès à la *cella* (**54 B**, **59 A**, **60 A**, **101**, cf. *IGLS* 11, A/16).

77. Temples dont l'*adyton* est partiellement conservé : **1**, **2 C**, **6 A-B**, **6 F**, **8 A-B**, **9**, **12**, **24 A**, **31 B-C** , **36 A**, **39 C**, **51**, **54 B**, **54 D**, **57**, **59 A-B**, **60 A**, **68 B**, **70**, **71**, **76**, **85** (rupestre), **91**, **99**, **101**, **103**, **105**, **106 B** (rupestre), **113 B** (rupestre). Cf. le texte de Qassouba (**21**) qui commémore la construction du temple et de son *adyton* avec son ouverture ([τὸν ναὸ]ν καὶ τὸν ἄδυτον καὶ τὸ στόμ(ι)ο[ν αὐτοῦ]).

78. La présence d'une crypte est avérée dans treize cas : **1**, **6 A**, **8 B**, **51**, **54 B**, **57**, **59 A**, **60 A**, **91**, **99**, **101**, **103**, **105**. Cas incertains : **36 A**, **106 B**. L'absence de crypte se vérifie dans huit cas : **24 A**, **39 C**, **54 D**, **59 B**, **70**, **76**, **85**, **113 B**.

79. *IGLS* 6, 2733, révisé par Milik 1972, p. 413-415, cf. les réserves justifiées de J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1973, 492, et les remarques de Yon 2007-2009, p. 90 n. 27.

80. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 285-293, avec l'étude classique de Will 1959 (1995, p. 371-384) et les remarques du même auteur sur la maquette de Niha : Will 1985c (1995, p. 385-392). Cf. également Gawlikowski 1989, p. 339-345, et 1997, sur les *adyta* des temples palmyréniens.

81. Will 1959, p. 138 (1995, p. 373).

82. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 291.

83. Will 1959, p. 144 (1995, p. 379).

84. Will 1959, p. 140-142 (1995, p. 375-377). Cf. également Gawlikowski 1997, sur le passage de la chapelle au temple, à propos du sanctuaire d'Allat à Palmyre.

85. Selon Will 1990, p. 199-201 (1995, p. 281-282), les autels monolithes à colonnettes du Liban se substitueraient aux édicules traditionnels au plus tard au début de l'époque impériale ; le culte des pierres dressées justifierait l'usage de blocs monolithes au cœur de ces monuments ; c'est à partir d'un foyer phénicien que le modèle des édicules se serait propagé jusqu'à Palmyre et Hatra ; dès le début de l'époque impériale, des monuments analogues apparaissent aussi en Occident, non seulement à Rome, mais encore en Gaule, et l'on pourrait penser que les colons de Béryte et d'Héliopolis auraient été les agents de leur propagation. Sur le temple d'Amrit, cf. Dunand & Saliby 1985.

86. Le rapprochement de ces édicules avec les bétyles, suggéré par Dentzer 1990, paraît artificiel.

87. Comme le suggère Will 1959, p. 141-142 (1995, p. 376-377), « quand on en est venu à concevoir que l'idéal était le temple de modèle grec, on a gardé l'édicule, mais en le plaçant dans le naos hellénique. Sans doute l'édicule changera-t-il de forme : il ne pouvait être question de conserver la petite maison fermée ; il y avait une solution architecturale à trouver. Ce fut celle de l'édicule-baldaquin ».

88. Gatier & Seigne 2006 (Αμμανα dans l'inscription grecque).

89. Will 1959, p. 142 (1995, p. 377).

90. Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote* 970, cf. Hellmann 1992, p. 319.

91. Will 1985c, p. 279 (1995, p. 387). Le sigle indiquant le nombre de pieds se retrouve à Béryte parmi les marques d'assemblage d'une colonnade étudiées par Seyrig 1946-1948, p. 155-157 (1985, p. 157-159). Le pied romain est utilisé à Baalbek. Voir Lohmann & Wakim 2009.

92. Will 1985c, p. 281 (1995, p. 391).

93. Will 1985c, p. 278 n. 2 (1995, p. 386). Rappelons que l'usage de maquettes architecturales est attesté à Baalbek même. Voir Kalayan 1971, pl. 59-60, fig. 12-13 (fragment de la maquette de l'autel monumental).

94. Seyrig 1939a (1985, p. 139-144) dans son compte rendu de Krencker & Zschietzschmann 1938. Tallon 1967, p. 249, s'appuie sur la première édition de l'ouvrage de G. Taylor, qu'il a traduit en français et qui fournit de nombreuses illustrations de temples libanais encore inconnus dans les années 1960. Ni D. Krencker et W. Zschietzschmann, ni G. Taylor ne se prononcent sur les rapports entre les sanctuaires et le peuplement du Liban.

95. À titre d'exemple, j'ai traité le cas du Mont Hermon dans Aliquot 2008a.

96. Seyrig 1939a, p. 442-443 (1985, p. 143-144) : incohérences à propos des temples de Dakoué (**71**), Bakka (**91**) et Libbaya (**100**), rapportés tantôt au groupe ancien (par mégarde), tantôt au groupe récent ; difficultés relatives à l'usage de quelques critères (podium, pilastres angulaires à l'arrière de la *cella*). J'ajoute que le texte allégué par Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 180 et 275, pour dater la construction du temple de Qasr Nimroud (**73**) n'est pas fiable.

97. Autres mentions de travaux partiels datés : des installations rupestres sont aménagées au Ouadi Abou Moussa en 184 apr. J.-C. (**5**) ; le temple dont les blocs sont remployés dans l'église de Blat est édifié entièrement ou en partie en 148-149 apr. J.-C. (**22***) ; d'après deux textes de Fatqa (**28***), le péribole d'un sanctuaire est réalisé en 110 apr. J.-C., mais des travaux y sont encore effectués en 211-212 apr. J.-C. ; la porte de Douweir est dédiée en 196 apr. J.-C. (**40***) ; des travaux de construction religieuse sont effectués à Halboun sous Agrippa II (**77***) ; le tétraportique mentionné dans le texte de Qasr Hammara est aménagé après 212 apr. J.-C. (**88***) ; une partie du décor sculpté d'un temple de Haloua est déjà réalisée en 172 apr. J.-C. (**89 B**) ; le temple de Rimé (**112***) est fondé en 198-199 apr. J.-C. ; le décor du temple cité dans une inscription d'Arné est réalisé en 330 apr. J.-C. (**113**).

98. Les bâtiments suivants appartiennent probablement tous à cette première période : **6 B**, **6 C** (premier état), **31 A**, **39** (salle à colonnade axiale sous la chapelle romaine), **51**, **73**, **82**, **94 A-B**. On peut proposer d'y ajouter d'autres édifices : **23** (premier état), **59 B**, **70** (premier état), **85**, **96**, **102**, **107 B**, **117**. On ne sait rien des sites de Yabroud (**72***), Halboun (**77***), Rakhlé (**106**) au Ier s. apr. J.-C., sinon qu'ils disposent déjà d'un temple.

99. Sur ce point, les sites cultuels les plus intéressants sont ceux de Beit Jallouk (**1**), Akroum (**2**), Ain Aakrine (**8**), Machnaqa (**23**), Qalaat Faqra (**31**), Aintoura (**34**), Deir el-Qalaa (**36**), Serrain (**64**), Kfar Zabad (**68**), Mnin (**76**), Qalaat ed-Diwan (**85**), Khirbet el-Knissé (**94**), Ain Horché (**101**), Kafr Hawar (**110**). Il faudrait pouvoir déterminer si des villages s'y sont développés dès l'époque romaine ou seulement à l'époque protobyzantine. La prospection de l'Hermon confirme par ailleurs qu'il reste beaucoup à faire dans l'exploration archéologique des agglomérations, des nécropoles et des carrières antiques de la montagne. En 2004, par exemple, j'ai repéré les ruines d'un village antique avec une vingtaine de maisons dans le nord de ce massif, aux abords de Kfardénis, en territoire libanais ; il resterait à le dater précisément.

100. Mont Liban : Yon 2002b (Διὶ μεγάλῳ Βακαθσαφρειν) ; Chausson & Nordiguian 1996, p. 45-46, n° 4, cf. Gatier, *Bull. ép.* 1998, 507, à Maad (θεοῦ Ο[υ]ρουνου Οσμοδων, peut-être l'ethnique ancien de Maad, **14**) ; Lammens 1900, p. 309, n° 51, à Kfar Hay (Διὶ Αρα-) ; Renan 1864-1874, p. 234-236, à Aabeidat (Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναιῳ ἐπηκόῳ, cf. l'inédit mentionné par Rey-Coquais 1993, p. 140) ; *SEG* 7, 191, à Byblos (Διὶ τῷ ἐν Ρησα̣) ; Rey-Coquais 1999b, p. 638-640, n° 6, cf. Aliquot 2002, p. 245, à Qalaat Faqra (θεὰ Ἀταργάτεις -ραβων) ; Clermont-Ganneau 1888, à Deir el-Qalaa (θεοῦ Αρεμθηνου, cf. Broummana, **35***). Békaa : *IGLS* 6, 2960, à Maallaqa (Διὶ Θαμανειτα̣νῶι, Zeus de Temnine, **58**), et 2989, à Bab Maréa (θεῶι Διὶ Βαιθμαρηι). Antiliban : Mouterde 1959, p. 57-60, n° 3, cf. Gatier 1994a, p. 778, à Halboun (Διὶ Βεελεφαρῳ, Zeus d'Ifry, **81***). Mont Hermon : *IGLS* 11, 1, à Haloua (θεοῦ ἁγείου Ρεμαλ̣α̣). Voir également Rey-Coquais 2006, p. 20, n° 6, cf. *Bull. ép.* 2007, 513, dédicace tyrienne aux dieux de Thebnein, probablement Tibnin dans le sud du Liban ([θ]εοῖς ἐν Θεβνει) ; Hajjar 1977, p. 243-244, n° 211, cf. Rey-Coquais 1999b, p. 639-640 et n. 32, à Béryte (θεᾷ Ἀταργάτει Γερανων Ἀρτέμιδι Φωσφόρῳ, *deae Syrie Geranensi Deanae Luciferae*).

101. Il faut sans doute exclure de cette liste quelques sanctuaires très proches de Byblos, tels celui de Qassouba (**21**) et celui dont les blocs sont remployés dans l'église de Blat (**22***) et dont la construction semble être le fait de familles de la ville.

102. Je me sers ici des témoignages allégués dans le *Catalogue des lieux de culte* sans les citer à nouveau. D'autres textes confirment la présence de villages dans la région sans être exploitables. Voir notamment Strabon, *Géographie* 16, 2, 18 (agriculteurs de la Békaa) ; Pomponius Méla, *Chorographie* 1, 12, 2 (villages entre Sidon et Tyr) ; *Marc* 8, 27 (villages de la région de Panéas),

cf. Hartal & Syon 2003, pour les bornes de l'époque tétrarchique délimitant les champs des villages appartenant au territoire de Panéas, sur le plateau du Jawlan (Mamsia, Bethacha, Galania, Migéramé ou Kaparmigéramé, Déra, Oséa, Périsé, Dalé..., Sarisa, Acchana) ; Plutarque, *Antoine* 51 (Λευκὴ κώμη, entre Béryte et Sidon) ; Dion Chrysostome, *Discours* 31, 116 (un Phénicien « non de Tyr ou de Sidon, mais d'un village sur le continent ») ; *Souda*, *s.v.* Ἕρμιππος Βηρύτιος (à propos d'un homme d'origine servile, originaire d'un village sur le continent, disciple de Philon de Byblos et auteur d'un ouvrage *Sur les rêves*) ; traité aristotélicien *Sur les vents*, éd. I. Bekker, p. 973 a (village de Marsès, dans l'arrière-pays de Tripolis). Je ne tiens pas compte non plus des bourgades libanaises attestées uniquement à l'époque protobyzantine, mais il est certain que la plupart d'entre elles ont dû exister même à l'état embryonnaire aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne. Sur les villages du Proche-Orient protobyzantin, voir les articles de synthèse de Gatier 1994b et 2005a.

103. *IGLS* 6, 2894 ; Mittmann 1975 : *obliga*[*t*]*u*[*m*] / *Chaphargam(ala)*, « biens-fonds de Chaphargam (ala) » ; le premier élément du toponyme est le substantif araméen *kafar*, « village ».

104. *CIL* 3, 183 (*Gigarta*, *vicus Sidoniorum*) ; Yon 2002b (Ναβουκαναθ) ; *IGLS* 6, 2731 (κώμη Μααρρα Σαμεθου), 2802-2803 (Γερδα ἀνωτέρα, *Gerda superior*), 2804 (κώμη Ελφανα Ἀπαμαίων) ; Bel & Gatier 2008, p. 102-103, n° 15 (ἀγρὸς Ἀρμένιος) ; Malalas, *Chronographie* 12, 50 (κώμη Μαριάμμη, ἔξω Δαμασκοῦ τῆς πόλεως ἀπὸ ἑνὸς ἡμίσεος μιλίου), et *Chronicon paschale*, éd. L. Dindorf, p. 513 (ἔξω Ἡλιουπόλεως) ; *IGLS* 11, 39 (Σεγειρα ou Σεγειροι). Le village d'Elphana des Apaméens doit probablement être recherché dans le nord de la Békaa, auquel le territoire d'Apamée confinait à l'époque hellénistique ; cf. Balty & Balty 1981, p. 41-42.

105. Eusèbe de Césarée, Vie de Constantin 3, 55, 2 : ἄλσος δὲ τοῦτ᾽ ἦν καὶ τέμενος, οὐκ ἐν μέσαις πόλεσιν οὐδ᾽ ἐν ἀγοραῖς καὶ πλατείαις, ὁποῖα τὰ πολλὰ κόσμου χάριν ταῖς πόλεσι φιλοτιμεῖται, τὸ δ᾽ ἦν ἔξω πάτου τριόδων τε καὶ λεωφόρων ἐκτὸς αἰσχρῷ δαίμονι Ἀφροδίτης ἐν ἀκρωρείας μέρει τοῦ Λιβάνου τῆς ἐν Ἀφακοις ἱδρυμένον. Sur les hauts-lieux, cf. Libanios, Discours 30, 4 ; Théodoret de Cyr, Histoire philothée 4, 2 ; 16, 1 ; 28, 1-5.

106. Callot & Gatier 1999.

107. Rey-Coquais 1999a (Deir el-Qalaa) et 1999b (Qalaat Faqra).

108. Clermont-Ganneau 1888, à Deir el-Qalaa (θεοῦ Αρεμθηνου).

109. Mouterde 1959, p. 57-60, n° 3, cf. Gatier 1994a, p. 778, à Halboun (Διὶ Βεελεφαρῳ).

110. Rey-Coquais 1972, p. 89-94, avec la photo de M. Tallon (SEG 26, 1652) : Ὑπὲρ σωτηρίας Αὐτοκράτορος Καίσαρος | Μάρκου Αὐρηλίου Ἀντωνείνου ⟦Κομμόδου⟧ | Σεβαστοῦ τοῦ κυρίου Διογένης Χορ[η]γίου | [ἅ]μα Διοδότᾳ συμβίῳ εὐξάμενοι ὑπὲρ ὑ|γείας τοῦ κυρίου καὶ ἑαυτῶν τὴν βαίτην | τὴν σὺν τῇ ἐν αὐτῇ στιβάδι καὶ τῇ πρὸς ταύ|τῃ κειμένῃ στοᾷ καὶ τῷ λάκκῳ κατεσκεύ[α]|σαν ἐκτεμόντες τὴν πέτραν ταύτην | διεχούσαν μέχρι τοῦ ἕρκους τοῦ ἱεροῦ | καὶ ἀφιέρωσαν ὀγδόῃ Δύστρου τοῦ | πέμπτου ϙυ´ ἔτους.

111. Sur l'importance et la fonction des portiques dans les sanctuaires grecs et romains, *e.g.* Pline le Jeune, *Lettres* 9, 39, où l'auteur relate la restauration d'un sanctuaire privé de Cérès construit sur ses terres : « Il me semble que ce serait à la fois générosité et piété que de bâtir un temple aussi beau que possible, d'adjoindre un portique à ce temple, le premier à l'usage de la déesse, le second à l'usage des visiteurs » (*videor ergo munifice simul religioseque facturus, si aedem quam pulcherrimam exstruxero, addidero porticus aedi, illam ad usum deae has ad hominum*). Plus généralement, voir Hellmann 2006, p. 212-218.

112. *IGLS* 6, 2799-2800 (**54 B**), 2801-2804 *bis* (**54 A**).

113. IGLS 11, 39 : Ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοκράτορος | Τραιανοῦ Νέρουα Σεβαστοῦ | υἱὸς Σεβαστὸς Γερμανικοῦ | Δακικὸς Μεννέας Βεελιαβου | τοῦ Βεελιαβου πατρὸς Νε|τειρου τοῦ ἀποθεωθέντος | ἐν τῷ λέβητι δι᾽ οὗ αἱ (ἑ)ορταὶ ἄγων|ται ἐπίσκοπος πάντων τῶν ἐν|θάδε γεγονότων ἔργων κατ᾽ εὐ|σεβείας ἀνέθηκεν θεᾷ Λευκο|θέᾳ Σεγειρων.

114. Libanios, Discours 30, 9-10 : ψυχὴ γάρ, ὦ βασιλεῦ, τοῖς ἀγροῖς τὰ ἱερὰ προοίμια τῆς ἐν τοῖς ἀγροῖς κτίσεως γεγενγμένα καὶ διὰ πολλῶν γενεῶν εἰς τοὺς νῦν ὄντας ἀφιγμένα. καὶ τοῖς γεωργοῦσιν ἐν αὐτοῖς αἱ ἐλπίδες ὅσαι περὶ τε ἀνδρῶν καὶ γυναικῶν καὶ τέκνων καὶ βοῶν καὶ τῆς σπειρομένης γῆς καὶ τῆς πεφυτευμένης.

115. *IGLS* 11, 20. Sur le culte de Leucothéa, voir *infra*, chapitre 5.

116. Voir cependant la dédicace *IGLS* 6, 2954 (Milik 1972, p. 343), sur la plinthe supérieure et le dé d'un petit autel votif de Karak Nouh (Békaa) orné d'un signe en forme d'étoile à six branches, avec les corrections de P.-L. Gatier dans Gubel 2002, p. 151, n° 169 : *Vales Camas / deo Senea*. La lecture de P.-L. Gatier, ici reprise, est plus respectueuse du texte gravé que celle de J.-P. Rey-Coquais, qui y apporte deux corrections (*Vale(n)s*, *deo Genea*) et le traduit par « Valens Camasus (ou fils de Camasus), au dieu Gennéas ». L'identification de la divinité invoquée est problématique. Pour P.-L. Gatier, la dédicace s'adresse soit à Gennéas, comme le propose J.-P. Rey-Coquais, soit à une divinité topique, le dieu de Sénéas, selon l'hypothèse déjà privilégiée par J.-T. Milik (« dieu du (village appelé) *Šinnayâ* »). La seconde interprétation est préférable, mais on pourrait aussi proposer de retrouver une formule du type « dieu d'Untel », en considérant *Senea* comme un nom de personne masculin au génitif. L'anthroponyme est attesté au féminin en latin et en grec : *CIL* 3, 2967 *c* (*Senea* au nominatif, en Dalmatie) ; *CIL* 5, 1685 (*Senea* au datif, à Aquilée) ; Bean & Mitford 1970, p. 67, n° 40 (Σενεας au nominatif, à Karallia en Cilicie).

117. *IGLS* 11, 20.

118. *IGLS* 11, 21-22, 24.

119. *IGLS* 11, 27-28 : fondations, assises, colonnade prostyle, colonnes, porte, niches.

120. *IGLS* 11, 22-25.

121. *IGLS* 11, 22-24, 25, 27.

122. *IGLS* 11, 22.

123. *IGLS* 11, 23-24, 28.

124. Voir en particulier *IGLS* 11, 21, 23, 25, avec les remarques reportées dans l'index onomastique.

125. *IGLS* 11, 23-24, 27.

126. *IGLS* 11, 22.

127. Pour la fructification des revenus du temple et l'usage cultuel des fonds sacrés, voir déjà *IGLS* 7, 4028, à Baetocécé : à l'époque hellénistique, un souverain séleucide accorde des avantages économiques au sanctuaire, « avec les récoltes de l'année en cours, afin que le revenu qu'il procure soit dépensé, pour les sacrifices accomplis chaque mois et pour tout ce qui concourt à la prospérité du sanctuaire, par le prêtre désigné par le dieu, comme il est d'usage » (σὺν τοῖς τοῦ ἐνεστῶτος ἔτους γενήμασιν, ὅπως ἡ ἀπὸ ταύτης πρόσοδος ἀναλίσκηται εἰς τὰς κατὰ μῆνα συντελουμένας θυσίας καὶ τἆλλα τὰ πρὸς αὔξησιν τοῦ ἱεροῦ συντείνοντα ὑπὸ τοῦ καθεσταμένου ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἱερέως, ὡς εἴθισται).

128. Autres mentions isolées de prêtres : Renan 1864-1874, p. 255-256 (tombeau de Castor, prêtre d'Asclépios et d'Hygie, à Douma, qui a pu officier à Ain Aakrine, **8**) ; Waddington, *I. Syrie* 2557 *a* (tombeau rupestre de Notraos fils de Malchion, prêtre de Zeus Kéraunios, à Deir Qanoum, en Abilène).

129. Rey-Coquais 1999a, p. 624-625 (Διονύσιος Γοργίου, δευτεροστάτης θεοῦ Βαλμαρκωδου). Un titre semblable est connu par une épitaphe punique de Carthage. Voir Clermont-Ganneau 1903a, qui rappelle l'existence des expressions latines comparables *sacerdos primus secundusve*, *sacerdos in loco primo* et *sacerdos primus*. À Sidon, sous l'Empire, deux prêtres, l'un πεμπτοστάτης de Zeus et l'autre ἑβδομοστάτης, occupent respectivement le cinquième et le septième rang dans la hiérarchie du personnel attaché au service d'un culte particulier (*SEG* 32, 1483-1484).

130. *IGLS* 6, 2929, pour l'épitaphe : *Sex(tus) Allius Iullus / vet(eranus) monumen/tum Ochmaeae / virgini vati / deae Syr(iae) Nihat(henae) / fecit*. Οχμαια παρθένος | θεᾶς Ἀταργάτεις | ἔζη ἔτη ἑκατόν,

« Sextus Allius Jullus, vétéran, a fait ce monument pour Hochméa, la vierge prophétesse de la Déesse Syrienne de Nihatha. Hochméa, vierge de la déesse Atargatis, a vécu cent ans. » Cf. la dédicace *IGLS* 6, 2928 (*virgo dei Hadaranis*).

131. *IGLS* 11, A/2 (Har Senaim), avec le commentaire. À Deir el-Qalaa (**36**), le *fanaticus* Caius Suettius Magnus (*CIL* 3, 6681) joue peut-être un rôle semblable à celui des κάτοχοι.

132. *De Dea Syria* 6.

133. Voir Sartre 1993b.

134. Dans l'inscription de Qasr Hammara (**88***), l'acclamation de la Tyché par les habitants d'Ainkania est l'expression caractéristique d'un patriotisme villageois hellénisé. Il faut sans doute reconnaître la Tyché d'Abila de Lysanias sur l'un des autels de Brahlia (**83**) consacrés à Zeus et à Apis (Hajjar 1977-1978). Voir aussi le calendrier religieux d'Abila publié par Mouterde 1957, p. 236-238, n° 6, cf. J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1959, 466, trouvé en remploi dans un moulin à proximité de Souk Ouadi Barada : [Ἡ] θυσία τοῦ | ἁγίου θεοῦ | Δύστρου κʹ | κὲ ἡ τῆς Τύ|χης θυσεί|α Γορπιέο|υ βʹ, « La fête du dieu saint (a lieu) le 20 de Dystros et celle de la Tyché le 2 de Gorpiaios. » Consistant en un avis fixant la date de deux fêtes aux mois de février et de juillet, ce texte se rapproche de deux inscriptions hauranaises de Deir es-Smeij et de Sala fixant respectivement la date de la fête des gens de Soada-Dionysias (Soueida) et la date du sacrifice (Sourdel 1952, p. 110). En milieu rural, la référence à la Tyché est toujours susceptible de perpétuer le culte de quelque génie protecteur masculin (*gad*) investi de fonctions analogues à celles de la Fortune des Grecs et des Romains. Sur les usages du terme *gad* au Proche-Orient romain, cf. Kaizer 1997 et 1998.

135. Seyrig 1961b, p. 267-268 (1985, p. 153-154) (SEG 19, 881), cf. Milik 1967, p. 573 n. 4 (nom du prêtre), sur un bloc remployé dans le blocage tardif de la façade du temple : [ἐκ τῶν ἱ]ερατικῶν, | [ἔτους ε]ουʹ, οἰκοδομή|θη τὸ τεῖχος τῇ ἱερίᾳ Σα[ι]|ζουβα τοῦ Βαρεωνος, ἀρχῇ | δὲ Αβιδδαρανου υἱοῦ αὐτοῦ καὶ | Αβουδεμμου τοῦ Σαβείνου, « sur les fonds sacrés, l'an 475 (?), ce mur a été construit sous la prêtrise de Saizoubas fils de Baréon et sous l'autorité d'Abiddaranès son fils et d'Aboudemmos fils de Sabinus. » L. 2 : pour le premier chiffre de la date, la lecture d'un *épisémon* (6) ou d'un *zéta* (7) n'est pas exclue. L. 3-4 : Σα[.]ζουβα (Seyrig). Date : années 160 apr. J.-C. Seyrig 1961b, p. 269-270 (1985, p. 155-156) (*SEG* 19, 882), dans un cartouche, sur une colonne : Ἱερεω|σύνῃ καὶ φρον|τιστίᾳ Σα(β)ίνου | τοῦ καὶ Αβου[δ]|εμμεους Σαβίνου, « sous la prêtrise et la curatèle de Sabinus, dit aussi Aboudemmos, fils de Sabinus ».

136. Rey-Coquais 1999b, p. 638-640, n° 6, cf. Aliquot 2002, p. 245.

137. *IGLS* 6, 2946, cf. Rey-Coquais 1987, p. 203 n. 44 : *Ex usu et reditu obligato/rum dei Mifseni et vici et cul/toribus eius sub cura Haninae et / Sacerdot(is) et Zabdae et Candidi et Anni vet(erani) / et Magni et Samaionis et Zebidae et Be[l]iabi*. L. 4 : *Anni vet(eris)*, « Annius l'Ancien » (Rey-Coquais en 1987), au lieu de *Anni vet(erani)* (*IGLS*). L'expression *ex reditu dei* se trouve dans une inscription de la Békaa dont la provenance exacte est inconnue : *IGLS* 6, 2881 *bis*.

138. Rey-Coquais 1999a, p. 616-617. Cf. *infra*, chapitre 6, sur les cultes de Deir el-Qalaa (**36**). Dans le sud de la Békaa, l'inscription latine de Deir el-Ghazal (**67***) mentionne également les biens-fonds d'un dieu. Ghadban 1981, p. 153-154 : *Obligata dẹ[i]*, « Biens-fonds du dieu. » La lettre qui suit le *D* est incertaine : d'après la photo de l'éditeur, il subsiste une haste verticale ; il s'agit donc d'un *E*, plutôt que d'un *O* (pour *dọ[mini*], autre restitution envisagée).

139. *IGLS* 6, 2947 (Σώφρονι οἰκονόμῳ).

140. Rey-Coquais 1988, p. 399-401, propose de les rapprocher des *sacerdotes* du Saturne africain.

141. Hajjar 1977, n° 300 : *cultores Iovis Heliopolitani Berytenses qui Puteoli consistunt*. D'après la date de cette inscription (116 apr. J.-C.), ces citoyens de Béryte ont peut-être voulu témoigner leur reconnaissance à l'empereur qui avait rendu hommage à leur dieu en le consultant depuis Antioche, où il se trouvait lors de l'hiver 114-115 apr. J.-C., à la veille de son expédition parthique. Cf. Macrobe, *Saturnales* 1, 23, 14-16.

142. Voir également *IGLS* 6, 2929, épitaphe bilingue de la prophétesse Hochméa, rédigée par un vétéran en grec et en latin.
143. Le relief est étudié en dernier lieu par Krumeich 1998, p. 172, et par Freyberger 1999a, p. 571-573. Voir aussi les remarques de Gatier 2005b. On peut le rapprocher de celui qui est sculpté sur la stèle de Niha publiée par Seyrig 1961a, p. 131-132 (1985, p. 119-120) : celui-ci figure un prêtre dans le même accoutrement ; il porte en particulier un aspersoir du même type et reproduit le même geste de la main droite ; les seules différences avec l'image de Narcissos consistent en l'absence d'autel ou de pyrée et en celle de décor sur le bonnet du prêtre (ce qui pourrait résulter uniquement de l'inachèvement du relief). Des prêtres hiérapolitains sont figurés dans la même attitude et vêtus de la même manière que Narcissos, cf. Stucky 1976. Selon Ghadban 1985, p. 290-291 n. 14, un relief représentant un prêtre semblable à Narcissos aurait été découvert dans les ruines du nymphée romain de Ras el-Ain, au sud de Baalbek (**54 F**).
144. Gatier 2005b, à propos de la colonne funéraire de Qartaba (cf. *infra*). L'aspersoir apparaît encore à la main du prêtre Nonianus, représenté sur le fronton du temple de Qsarnaba (**57**), non loin de Niha. On le retrouve seul sur l'une des faces d'un autel abilénien découvert à Brahlia (**83**) ; cf. Hajjar 1977-1978.
145. *IGLS* 6, 2935 : Νάρκισος | Κασίου, βου|λευτικὸς | κολ(ωνείας) Ἡλ(ιουπόλεως). Τιβέρις | ὁ γλύψας | ἱερεύς.
146. Sartre 1985, p. 80, à propos de *IGLS* 13/1, 9028, où un bouleute de Bostra est lui aussi qualifié de βουλευτικός. Cf. *IGLS* 6, 2780 et 2791 *A* (Hajjar 1977, nos 75-76).
147. Krumeich 1998, p. 174, date le relief de l'époque antonine d'après le rendu plastique de la barbe. Selon Freyberger 1999a, p. 572-573, qui considère que « cette hypothèse ne s'accorde guère avec la tension dans la contraction du front », divers parallèles permettraient de le rapprocher de portraits orientaux du IIIe s. apr. J.-C. Quelle que soit la valeur de ces arguments, ils n'autorisent qu'une datation relative.
148. Rey-Coquais 1994b.
149. Rey-Coquais 1994b, p. 40-41 : Ἰουλία Σααδνη | τὴν οἰκοδομὴν | ἐκ τῶν ἰδίων | ὑπὲρ σωτη|ρίας αὐτῆς καὶ | τέκνων Ἀντων|ίων Γεμίν|ου καὶ Ἰουλια|νο[ῦ] καὶ τῶν [τού|το]υ Ἰουλιαν|[οῦ καὶ] Κλαυ|διανοῦ. Contrairement à ce qu'indique l'éditeur, le bloc inscrit n'est pas en marbre, mais en calcaire.
150. Rey-Coquais 1994b, p. 41-42, avec des photos du tombeau et de ses reliefs, fig. 2-3.
151. Hajjar 1977, p. 179-181, n° 165 (Σέλευκος Αβγαρου ἱερεὺς θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος καὶ ἱερεὺς Διὸς καὶ Ἄπιδος).
152. Parlasca 1982, p. 19-20, pl. 22, 3 et p. 23, 1-2, et surtout Gatier 2005b, dont je suis l'analyse (*SEG* 54, 1624, pour les inscriptions). Le bourg moderne de Qartaba est situé à trois kilomètres à vol d'oiseau de Yanouh.
153. Voir notamment Dietz 2000 et Eck 2000 : dédicaces latines jumelles adressées à l'empereur Julien, honoré en particulier en qualité de « réparateur des temples » (*restaurator templorum*), à Maayan Barouch, près de Panéas, et à Béryte ou Byblos.
154. Baratte, dans Gubel 2002, p. 87-97, nos 80-88 (sculptures d'un mithréum proche de Sidon dédiées par le noble Flavius Gérontius, en 390 apr. J.-C.) ; Rey-Coquais 2006, p. 23-24, n° 9 (inscription honorifique d'une prêtresse par un prêtre de la déesse céleste, en 380 apr. J.-C. à Tyr) ; Yon 2009a, p. 306-309 (épigramme commémorant les travaux de voirie effectués à l'embouchure du Nahr el-Kelb par le noble lycien Proculus, « gouverneur de Phénicie grâce aux dieux d'Héliopolis », Φοῖνιξ Ἡλιουπόλεως θεόφιν ἄρχων, en 382-383 apr. J.-C.) ; *IGLS* 6, 2886, cf. Feissel, *Bull. ép.* 2001, 486 (épigramme de la maison de Patricius, admirateur du philosophe néoplatonicien Eudoxios, à Baalbek à la fin du IVe s. ou au début du Ve s. apr. J.-C.).
155. *Code Théodosien* 16, 10, 10-12.

156. Ainsi Trombley 1994, p. 154-156, à propos d'*IGLS* 6, 2915, dédicace de Boudai dont la lecture est signalée comme douteuse et dont le caractère païen est peu vraisemblable, *IGLS* 6, 2945, mosaïque inscrite présentée à tort comme un témoignage de la christianisation tardive de Niha, mais provenant en réalité de Nabha et commémorant banalement la pose d'un pavement, et *IGLS* 6, 2962, dédicace des environs de Zahlé dont la date est incomplète ; Trombley 2004, p. 79-80, n[os] 3-4, à propos d'*IGLS* 11, 20, dédicace de Rakhlé datée en 60 apr. J.-C. et non en 360 ou en 460 apr. J.-C. comme le proposait le premier éditeur, et *IGLS* 11, 21, dédicace du même village non datée.

157. Wiegand 1923, p. 149-151 (Winnefeld) ; Honigmann 1924, col. 722-723 ; *IGLS* 6, p. 38-39 et 44 ; Hajjar 1985, p. 379-383 ; Bowersock 1990, p. 35-36 ; Chuvin 1991a, p. 81, 145-150, 186-187 ; Trombley 1994, p. 154-156 ; Alpi 1998, p. 206 ; Butcher 2003, p. 382.

158. Ainsi Waliszewski 2009, à propos du sanctuaire de Chhim (**39**).

159. *Synaxaire de Constantinople*, éd. H. Delehaye, col. 497-498 (Eudoxie) ; *Acta martyrum et sanctorum syriace*, éd. P. Bedjan, 3, p. 345-355 (Barbe).

160. Malalas, *Chronographie* 12, 50 ; *Chronicon paschale*, éd. L. Dindorf, p. 513.

161. Eusèbe de Césarée, *Martyrs de Palestine* 13, 2 (recension brève).

162. Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 3, 3 ; *Chronicon paschale*, éd. L. Dindorf, p. 546-547 ; *Souda*, *s.v.* Κύριλλος ; Théophane, *Chronique*, éd. C. de Boor, p. 47.

163. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 5, 10, 6 ; Cassiodore, *Histoire tripartite* 6, 12, 5.

164. *Parastaseis syntomoi chronikai* 48 ; cf. *IGLS* 11, A/14, comm. p. 102.

165. Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 4, 22 (ἔνθα τῶν ἐνοικούντων οὐδεὶς κἂν ἀκοῦσαι τὸ τοῦ Χριστοῦ ἀνέχεται ὄνομα· εἰδωλικοὶ γὰρ οἱ πάντες).

166. Éphrem, *Vie de saint Julien*, trad. latine du syriaque par G. Vossius, *Acta sanctorum*, 2 juin, p. 174.

167. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 55, 3-5 : σχολή τις ἦν αὕτη κακοεργίας πᾶσιν ἀκολάστοις πολλῇ τε ῥᾳστώνῃ διεφθορόσι τὰ σώματα. γύννιδες γοῦν τινες ἄνδρες οὐκ ἄνδρες τὸ σεμνὸν τῆς φύσεως ἀπαρνησάμενοι θηλείᾳ νόσῳ τὴν δαίμονα ἱλεοῦντο, γυναικῶν τ' αὖ παράνομοι ὁμιλίαι κλεψίγαμοί τε φθοραί, ἄρρητοί τε καὶ ἐπίρρητοι πράξεις ὡς ἐν ἀνόμῳ καὶ ἀπροστάτῃ χώρῳ κατὰ τόνδε τὸν νεὼν ἐπεχειροῦντο. φώρ τ' οὐδεὶς ἦν τῶν πραττομένων τῷ μηδένα σεμνῶν ἀνδρῶν αὐτόθι τολμᾶν παριέναι. ἀλλ' οὐχὶ καὶ βασιλέα τὸν μέγαν οἷά τ' ἦν τὰ τῇδε δρώμενα λανθάνειν, αὐτοπτήσας δὲ καὶ ταῦτα βασιλικῇ προμηθείᾳ οὐκ ἄξιον εἶναι ἡλίου αὐγῶν τὸν τοιόνδε νεὼν ἔκρινεν, αὐτοῖς δ' ἀφιερώμασιν ἐκ βάθρων τὸ πᾶν ἀφανισθῆναι κελεύει· ἐλύετο δὴ αὐτίκα βασιλικῷ νεύματι τὰ τῆς ἀκολάστου πλάνης μηχανήματα, χείρ τε στρατιωτικὴ τῇ τοῦ τόπου καθάρσει διηκονεῖτο, σωφρονεῖν δ' ἐμάνθανον ἀπειλῇ βασιλέως οἱ μέχρι τοῦδ' ἀκόλαστοι. Le passage sur Afqa se retrouve chez le même auteur dans les *Louanges de Constantin* 8, 5-7, la mention du site et l'évocation de la visite (peu vraisemblable) de l'empereur en moins. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 5, 5-7, rappelle lui aussi la destruction du temple.

168. Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 58, 1-4 : οἷον ἐπὶ τῆς Φοινίκων Ἡλιουπόλεως, ἐφ' ἧς οἱ μὲν τὴν ἀκόλαστον ἡδονὴν τιμῶντες Ἀφροδίτης προσρήματι γαμεταῖς καὶ θυγατράσιν ἀνέδην ἐκπορνεύειν συνεχώρουν πρότερον. νυνὶ δὲ νόμος ἐφοίτα νέος τε καὶ σώφρων παρὰ βασιλέως μηδὲν τῶν πάλαι συνήθων τολμᾶν διαγορεύων, καὶ τούτοις δ' ἐγγράφους πάλιν παρέθετο διδασκαλίας, ὡς ἂν ἐπ' αὐτῷ τούτῳ πρὸς τοῦ θεοῦ προηγμένος ἐφ' ᾧ πάντας ἀνθρώπους νόμοις σωφροσύνης παιδεύειν. διὸ οὐκ ἀπηξίου καὶ τούτοις δι' οἰκείου προσολιμεῖν γράμματος, προὔτρεπέ τε σπεύδειν ἐπὶ τὴν τοῦ κρείττονος γνῶσιν. κἀνταῦθα δὲ τὰ ἔργα ἐπῆγε τοῖς λόγοις ἀδελφά, οἶκον εὐκτήριον ἐκκλησίας μέγιστον καὶ παρὰ τοῖσδε καταβαλλόμενος, ὡς τὸ μὴ ἐκ τοῦ παντός πω αἰῶνος ἀκοῇ γνωσθὲν νῦν τοῦτο πρῶτον ἔργου τυχεῖν, καὶ τὴν τῶν δεισιδαιμόνων πόλιν ἐκκλησίας θεοῦ πρεσβυτέρων τε καὶ διακόνων ἠξιῶσθαι τῷ τ' ἐπὶ πάντων θεῷ ἱερώμενον ἐπίσκοπον τῶν τῇδε προκαθέζεσθαι. προνοῶν δὲ κἀνταῦθα βασιλεὺς

ὅπως ἂν πλείους προσίοιεν τῷ λόγῳ, τὰ πρὸς ἐπικουρίαν τῶν πενήτων ἔκπλεα παρεῖχε, καὶ ταύτῃ προτρέπων ἐπὶ τὴν σωτήριον σπεύδειν διδασκαλίαν, μόνον οὐχὶ τῷ φάντι παραπλησίως εἰπὼν ἂν καὶ αὐτός· ''εἴτε προφάσει εἴτ' ἀληθείᾳ Χριστὸς καταγγελλέσθω''. Eusèbe évoque encore la prostitution des Héliopolitaines dans la *Préparation évangélique* 4, 16, 22, et dans la version syriaque de la *Théophanie* 2, 14, toutefois sans évoquer le rôle des femmes mariées.

169. Par exemple chez Jérôme, *Lettres* 58, 3.

170. *Contra* Belayche 2005, qui suggère que le passage concernant Héliopolis est un doublet littéraire créé par Eusèbe à partir de l'exemple d'Afqa et suivi par les auteurs chrétiens postérieurs.

171. *IGLS* 6, 2928-2929.

172. *IGLS* 6, 2733, révisé par Milik 1972, p. 413-415, cf. les réserves justifiées de J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1973, 492, et les remarques de Yon 2007-2009, p. 90 n. 27 : κάτοχοι [...] Ἀφροδίτης ἐν σπείρᾳ, « les possédés... dans le thiase d'Aphrodite ».

173. *Expositio totius mundi et gentium* 30 : « Héliopolis, qui touche au Mont Liban, nourrit de belles femmes qui sont connues de tous sous le nom de *Libanaises* et qui honorent là Vénus de façon magnifique. On dit que la déesse y habite en effet et qu'elle donne aux femmes la grâce de la beauté » (*Heliopolis, quae propinquat Libano monti, mulieres speciosas pascit, quae apud omnes nominantur Libanitides, ubi Venerem magnifice colunt ; dicunt enim eam ibi habitare et mulieribus gratiam formositatis dare*).

174. Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 1, 8, 6 : « Chez les Phéniciens qui habitent le Liban et Héliopolis, il n'est plus permis aux vierges, depuis longtemps, de se livrer à la prostitution avant de rencontrer les hommes avec lesquels elles se mariaient légalement après leur expérience première de l'union infâme » (παρὰ δὲ Φοίνιξιν, οἵ τὸν Λίβανον καὶ τῆν Ἡλιούπολιν οἰκοῦσιν, οὐκέτι θέμις ἦν ἐκπορνεύεσθαι τὰς παρθένους πρὶν τοῖς ἀνδράσι συνελθεῖν, οἷς νόμῳ γάμου συνοικεῖν εἰώθασι μετὰ τὴν πρώτην πεῖραν τῆς ἀθεμίτου μίξεως). Ce passage est repris et traduit en latin au VI^e s. apr. J.-C. chez Cassiodore, *Histoire tripartite* 1, 9, 6.

175. Socrate, *Histoire ecclésiastique* 1, 18 ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 5, 10, 7, repris par Cassiodore, *Histoire tripartite* 6, 12, 5 ; Michel le Syrien, *Chronique* 7, 3.

176. Zosime, *Histoire nouvelle* 1, 58, 1-2.

177. Théodoret de Cyr, *Histoire philothée* 9, 9.

178. Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, éd. et trad. M.-A. Kugener, p. 57-75.

179. *Acta martyrum et sanctorum syriace*, éd. P. Bedjan, 4, p. 407.

180. L'*Homélie cathédrale* 27 (*Sur le saint martyr Léonce*, p. 564-565) mentionne l'oracle de Zeus et le culte licencieux de l'Aphrodite libanaise, tous deux anéantis par saint Léonce de Tripolis. L' *Homélie cathédrale* 32 (*Sur Jean le Baptiste*, p. 410-411) évoque le culte des démons au Liban. L' *Homélie cathédrale* 117 (*Sur l'Épiphanie*, p. 345) pourrait fustiger les anciens cultes des sommets au Liban ; l'éditeur et traducteur du texte, M. Brière, néglige peut-être le fait que l'expression syriaque *allohé roumé*, littéralement les « dieux élevés », peut désigner les « dieux vénérés sur les hauteurs », comme le comprend Alpi 1998, p. 204.

181. Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* 3, 3, 27, trad. E.W. Brooks, p. 154. Sur Jean d'Éphèse, voir Chuvin 1991a, p. 146-150.

182. Michel le Syrien, *Chronique* 9, 33. Voir aussi Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* 2, trad. F. Nau, p. 481-482, sur l'arrestation de nobles païens à Constantinople en 546 apr. J.-C.

183. Gatier, à paraître (1), dont l'étude corrobore les observations de Liebeschuetz 1977 et 1979 et Kennedy & Liebeschuetz 1998, sur l'influence d'Antioche dans la christianisation du Proche-Orient du nord vers le sud.

184. Sur la question de l'aménagement d'établissements chrétiens sur les sites de sanctuaires païens, les études de Deichmann 1939 et 1954, col. 1228-1234, mériteraient d'être reprises à l'échelle de tout le Proche-Orient et à la lueur des découvertes archéologiques récentes et des travaux sur les autres régions de l'Empire romain.

185. *IGLS* 6, 2791 B : [μ]ηδὶς ἀτὸν κρατῇ (avec ἀτόν pour αὐτόν).
186. La destruction d'un temple d'Aphrodite à Héliopolis est extrêmement douteuse en raison du silence d'Eusèbe sur ce point (contrairement à ce que laisserait croire le sous-titre du passage de la *Vie de Constantin* 3, 58, 1-4, dans la trad. d'A. Cameron & S.G. Hall, p. 146). Seul Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 5, 10, 7, repris par Cassiodore, *Histoire tripartite* 6, 12, 5, en fait état.
187. Libanios, *Discours* 30, 38 (Aigai) ; Sulpice Sévère, *Dialogues* 3, 8 (Amboise).
188. Jean Chrysostome, *Lettres* 53 (à l'abbé Nicolas, félicité pour avoir envoyé des moines qui ont résisté face aux païens en Phénicie), 123 (aux prêtres et aux moines de Phénicie, sur leurs succès partiels contre l'idolâtrie), 126 (lettre au prêtre Rufin pour soulager les douleurs des moines malmenés par les païens), 221 (au prêtre Constance, sur sa mission). Selon Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 5, 29, l'expédition de Jean Chrysostome aurait toutefois été autorisée par les empereurs et financée par des aristocrates chrétiennes. On ignore tout de ses résultats, si elle en a jamais eu.
189. Il faut attendre la loi d'Arcadius reportée dans le *Code Théodosien* 16, 10, 19, pour que les évêques soient officiellement chargés d'intervenir contre les païens réticents à observer la législation impériale, en 407 apr. J.-C.
190. *Code Théodosien* 16, 10, 16.
191. Balty 1997, p. 794-798, qui confronte les résultats de l'étude archéologique et les témoignages croisés de Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique* 5, 21, et de Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 7, 15, 11-15, à propos de la démolition du sanctuaire de Zeus Bélos à Apamée par les soins de l'évêque Marcel, en 386-388 apr. J.-C. ; Chuvin 1991a, p. 82-84, et Belayche 2001, p. 306-308, d'après Marc le Diacre, *Vie de Porphyre* 47-50 et 63-70, pour la destruction des temples de Gaza, dont celui de Marnas, à l'instigation de l'évêque Porphyre, en 402 apr. J.-C.
192. *Code Théodosien* 16, 10, 25. Par exemple, dans le temple rond de Baalbek (**54 C**), une croix peinte encerclée est accompagnée de l'acclamation chrétienne peinte IGLS 6, 2835, Χριστὸς τούτῳ † νικᾷ, « Christ est vainqueur par ceci (le signe de la croix) ».
193. Voir les synthèses de Caillet 1996 (conversions d'édifices publics et de temples urbains), Caseau 2001 (désacralisation) et 2004 (sanctuaires ruraux), à l'échelle du monde romain. Même scénario à propos de la Grèce, non sans variantes, chez Spieser 1976, avec les mises au point de Foschia 2000 (synthèse) et de Déroche 1989 (Delphes) et 2005 (sanctuaire d'Apollon à Delphes, Parthénon à Athènes). Cf. aussi Callot 1997 et Gatier, à paraître (1) (Antiochène) ; Bayliss 2004 avec les critiques de Dijkstra 2005 (Cilicie) ; Cantino Wataghin 1997 (Italie du Nord) ; Sotinel 2004 (Occident).
194. Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* 2, éd. et trad. F. Nau, p. 490-491 (en 554-555 apr. J.-C.) ; Michel le Syrien, *Chronique* 9, 16 (en 533-534 apr. J.-C.).
195. Malalas, *Chronographie* 13, 37, repris et complété dans le *Chronicon paschale*, éd. L. Dindorf, p. 514.
196. Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, éd. et trad. M.-A. Kugener, p. 68.
197. Sur ce point, voir la synthèse d'Alpi 1998 et, pour le Liban-Sud en particulier, l'inventaire des églises de Waliszewski 2006, p. 30-32, avec les observations de Rey-Coquais 2005a, p. 84-87, et 2005b, p. 515-519, à partir de la documentation épigraphique.
198. Chéhab 1958-1959, p. 104, n° 6 : dédicace de la mosaïque de la nef latérale nord de l'église de Zahrani, sur le territoire de Sidon, en 390 apr. J.-C.
199. Renan 1864-1874, p. 613-616, cf. Feissel, *Bull. ép.* 1990, 936, et Rey-Coquais 2005b, p. 517-518 (*Bull. ép.* 2006, 464) : Γέγομην τὸ πᾶν ἔργον τῆς ψεφόσεως τοῦ ἐνδόξου | καὶ πανσέπτου μάρτυρος ἁγίου Χριστοφόρου, ἐπὶ τοῦ | θεοφιλεστ(άτου) Γεωργίου ἀρχιδ(ιακόνου) καὶ χορεπισκ(όπου), καὶ ἐπὶ τοῦ θεοφιλεστ(άτου) | Κύρου διακ(όνου) καὶ ἐπιτρ(όπου), ὑπὲρ σωτηρί(ας) τῶν δύω κτημάτ(ων) οἰκονό|μων καὶ γεοργῶν καὶ τõν τέκνων αὐτῶν καὶ τῆς κλήρου καὶ τῶν καρ|ποφοροῦντ(ων), ἐν χρόνοις τοῦ θεοσεβεστ(άτου) Ζαχχαρία πρεσ|βυτέρου ἐλαχίστ(ου), ἐν μηνὶ Δεσίου τοῦ

ψα´ ἔτους, ἰνδ(ικτιῶνος) θ´. L. 3 : ἀρχιδ(ιακόνου) (Feissel) ; ἀρχιερ(έως) (Renan) ; ἀρχιμ(ανδρίτου) (Rey-Coquais).

200. Rey-Coquais 2005a, p. 85-87.

201. Abou Diwan 2009, p. 120-122, n° 6 : ἐγένετω | τὼ πᾶν ἔργον τῆς | ἁγιωτ(άτης) ἐκλησίας σὺν τῷ | διακονικῷ ὑπὲρ σωτηρίας | πάντον τῆς κώμης | ἐν μη(νὶ) Νοεμβρίου | ἰνδ(ι)κ(τιῶνος) α´ τοῦ βϙχ´ | ἔτους.

202. Ghadban 1980, p. 107, n° 6, et p. 108-110, n° 8 (*SEG* 30, 1676). Une autre dédicace atteste déjà l'existence de l'église en septembre 557 ou 558 apr. J.-C. : Ghadban 1980, p. 105-107, n° 5 (*SEG* 30, 1675). Sur les inscriptions grecques d'époque omeyyade, voir Gatier, à paraître (2).

Deuxième partie : Les stratégies de la piété

Deuxième partie : Introduction

1 Lorsqu'ils rendent hommage à leurs divinités tutélaires, les fidèles du Liban choisissent de respecter leurs coutumes ancestrales ou, au contraire, de jouer sur les analogies entre les noms, l'aspect et les mythes de leurs propres dieux et ceux des dieux étrangers. En se conformant à leur démarche, on peut établir que la formation des cultes locaux procède de la contamination réciproque de traditions religieuses initialement distinctes et diversifiées, où les éléments orientaux se mêlent aux apports grecs et romains (chapitre 4). Pour comprendre pourquoi les fidèles ne cessent de proclamer qu'ils sont attachés à leurs coutumes ancestrales alors qu'ils présentent leurs dieux sous un nom ou un aspect étranger à la culture de leurs aïeux, courant ainsi le risque de dénaturer leurs cultes alors que personne ne les y oblige, la collecte des arguments onomastiques, iconographiques et mythologiques justifiant la construction d'un discours religieux inédit s'avère toutefois insuffisante : si elle met bien en évidence le caractère indéfini du paganisme antique, qui est son essence même, elle n'a qu'une valeur explicative médiocre dès lors que l'attention se porte sur une région particulière du monde ancien. En l'absence de tout catéchisme, la solution du paradoxe païen ne se trouve au Liban dans aucun texte sacré, mais dans l'analyse des rapports que les communautés locales entretiennent avec les traditions religieuses du monde romain, où la cité et le domaine du prince sont les cadres ordinaires de l'administration et où l'hellénisme est un puissant moyen de domination sociale (chapitre 5). Dans cette évolution, Rome ne joue pas uniquement le rôle d'un vecteur de l'hellénisme, dans lequel on la cantonne trop souvent : si les Romains s'accommodent du maintien des traditions régionales et s'ils les adoptent à l'occasion, tout comme les Perses, les Grecs et les Macédoniens l'ont fait avant eux, ils sont aussi à l'origine de la réorganisation structurelle des cultes locaux (chapitre 6).

Chapitre 4 : La tradition des ancêtres

1 Le respect de la tradition des ancêtres revient comme un leitmotiv dans la littérature antique et dans la documentation épigraphique, donnant l'illusion de l'éternité des dieux et, partant, d'une certaine intemporalité de la vie religieuse. Cependant, la tradition, loin d'être un corps doctrinal immuable, constitue un système périodiquement redéfini de dispositions durables, car la peur des païens devant l'innovation religieuse est atténuée par la reconnaissance de la respectabilité des coutumes étrangères : celles-ci sont d'autant plus estimables qu'elles sont anciennes, ou perçues comme telles, et qu'elles sont pratiquées par un grand nombre de fidèles. Ainsi, les religions des Phéniciens et des Araméens ont pu séduire les montagnards du Liban avant le début de l'Empire romain. Néanmoins, il est difficile de décider si les écarts des traditions locales à la norme grecque ou romaine correspondent toujours au maintien de pratiques cultuelles anciennes, car les vestiges du Liban datent en majorité de l'époque impériale. Au lieu d'employer la méthode régressive pour tâcher de retrouver le substrat oriental millénaire des cultes locaux, il paraît donc plus pertinent de s'en tenir à ce que disent les fidèles eux-mêmes lorsqu'ils emploient une terminologie étrangère à la culture de leurs aïeux pour identifier, qualifier et représenter leurs dieux. La comparaison entre leur discours et celui des fidèles de langue grecque, latine et sémitiques avec lesquels ils sont en contact suggère que les représentations du divin et les structures des panthéons héritées des traditions orientales se maintiennent et se développent au Liban sous des formes inédites parce qu'elles ont des points communs avec celles du monde romain.

Les lieux communs de la piété

2 Pour entrer dans l'intimité des relations que les fidèles entretiennent avec leurs dieux, les images religieuses et les dédicaces publiques ne sont *a priori* d'aucun secours, car elles ne délivrent aucun message explicite sur la psychologie des dévots. Heureusement, d'autres monuments permettent d'apprécier comment les hommes sollicitent le concours des dieux : les noms théophores de leurs enfants. Qu'il s'agisse de calques, de traductions de noms sémitiques, d'anthroponymes grecs ou latins, ces noms se présentent au Liban exactement sous la même forme que dans les autres régions du Proche-Orient comme des

locutions nominales ou verbales dont la structure grammaticale n'est pas toujours évidente, en particulier pour les diminutifs, mais dont le contenu sémantique indique que le dieu a un rôle à jouer ici-bas dans la vie quotidienne des hommes. En m'inspirant de la méthode mise en œuvre par divers philologues sémitisants pour étudier l'onomastique d'autres régions [1], je propose ici, à partir d'exemples choisis, de déceler les manifestations traditionnelles du divin dans l'anthroponymie régionale afin de les comparer avec les expressions publiques de la piété au Liban, au Proche-Orient et dans le monde romain.

Bonté divine : le témoignage des noms théophores

3 Allat, Ana(t), Apollon, Artémis, Astarté, Atar, Atargatis de Membij, Ateh, Athéna, Azizos, Baal, Baalat, Bacchus, Bel, Belti, Castor, Dionysos, Él, Él-Hamon, Hadaranès, Hélios, Héra, Héraclès, Hermès, Iarhibol, Maan, Mercure, Monimos, les Nymphes, Osiris, Salamanès, Saturne, Shams et Zeus : la litanie des dieux mentionnés dans les noms théophores du Liban confirme que les panthéons locaux sont en principe extensibles à l'infini. Cependant, on pourra toujours craindre que le port d'un anthroponyme comportant le nom d'un dieu ne reflète pas fidèlement la pratique d'un culte à l'intérieur du cercle familial : outre que l'on ne dispose généralement pas des informations qui permettraient d'apprécier si le succès d'un nom dépend plus d'un phénomène de mode que de sa signification, on sait aussi que les anthroponymes ne cessent de se transmettre de génération en génération alors que les théonymes qu'ils contiennent tombent parfois en désuétude. L'apport de l'onomastique à l'étude de la piété n'est donc pas tant de fournir des théonymes que de livrer des informations sur la religiosité des familles à l'échelle régionale sur le temps long.

4 Une première série d'anthroponymes présente l'enfant comme un don du dieu. Dans le premier élément du nom masculin Μαθαλθος, « don d'Allat », attesté sur l'Hermon à Rakhlé, on reconnaît le substantif déverbal *mtn*, « don », complété par le nom de la déesse *Allat* [2]. L'usage de l'appellatif pansémitique *zbd* est toutefois plus fréquent pour exprimer la même idée, comme le montrent le nom Ζαβδαανας, « don d'Ana(t) », lui aussi connu à Rakhlé [3], et les nombreux noms théophores abrégés tel Ζαβδας, « don (du dieu) » [4]. Parmi les anthroponymes sémitiques issus de propositions verbales, Σαμσιγεραμος, « Shams a décidé », indique peut-être qu'il revient au dieu de se prononcer sur la naissance de l'enfant [5]. C'est le verbe araméen *yhb*, « donner », qui est utilisé le plus souvent, notamment dans l'importante série des noms théophores de Baal et de Bel, aussi courants au Liban que dans les troupes auxiliaires ituréennes cantonnées en Occident : à côté de Βηλιαβος, « Bel a donné », porté par un responsable villageois de Ham dans l'Antiliban, Βεελιαβος, « Baal a donné » est caractéristique de l'anthroponymie hermonienne [6]. Comme dans la dédicace de Deir el-Aachaiyer, où le deuxième nom d'un prêtre, Διόδοτος, est l'exacte traduction grecque de Βεελιαβος, les nombreux noms composés d'un théonyme grec et de l'adjectif verbal δοτός, « donné » (Διόδοτος [7]), ou du substantif δῶρον, « cadeau » (Ἀθηνοδώρα, Ἀρτεμίδωρος, Διόδωρος, Ζηνόδωρος, Ἡλιόδωρος, Θεόδωρος [8]), sont toujours susceptibles de traduire un anthroponyme sémitique, même si la grande fréquence de ce type de noms en pays grec rappelle que l'assimilation de l'enfant à un présent divin est largement partagée dans l'Antiquité.

5 Après avoir présidé à la naissance de sa progéniture, le dieu continue à veiller sur l'homme : dans une inscription de Nabha (Békaa), Αζεος est un nom théophore abrégé signifiant « (le dieu) a vu, a veillé » [9]. Tel un rempart, il le préserve du danger, comme

l'indique un autre nom théophore abrégé, Οκβεος, formé sur la racine *'qb*, « garder » [10]. Des noms tels Αννηλος et Ανινας, tous deux formés sur la racine *ḥnn*, « avoir de la compassion », constituent un appel à sa grâce [11]. Sa bénédiction est requise par le nom Βαριχβηλος, « Bel a béni », attesté à Baalbek et à Hiné [12].

6 Sans que l'on puisse toujours identifier le bénéficiaire de la bonté divine au père ou à l'enfant, l'onomastique sémitique souligne fréquemment le pouvoir salvateur du dieu. Par exemple, les noms *Salamagatis* et Σαλαμαγατης, tous deux attestés à Nabha, sont composés d'un premier élément tiré de la racine *šlm*, utilisée pour exprimer l'idée de salut et de secours, et d'un second élément correspondant au théonyme *Ateh* (*'th*), que l'on retrouve également comme second constituant du nom de la déesse Atargatis [13]. À Rakhlé, Σαλαμαιος est vraisemblablement un nom théophore abrégé signifiant « sauf, sauvé (grâce au dieu) » [14]. À ces noms sémitiques peuvent correspondre les nombreux anthroponymes grecs formés sur σῶς, tel Σώζουσα, connu à Sidon [15].

7 Comme l'indique encore le nom grec Διότιμος, « honoré de Zeus », connu non seulement sur l'Hermon, mais aussi à Sidon et à Tyr [16], le dieu a de l'estime pour l'homme. À ce titre, il mérite d'être remercié. Les anthroponymes qui témoignent le mieux du sentiment de gratitude que ressent l'homme pour celui dont il est l'obligé s'apparentent à de véritables louanges. En dehors des nombreux noms formés sur l'appellatif araméen *mr*, « seigneur » [17], le nom d'homme Μαχχιβηλος, à restituer dans une inscription lacunaire de Souk Ouadi Barada, souligne le caractère incomparable du dieu [18]. La formation de Σεμισνουρος procède de la même intention laudative : ce nom est composé du théonyme *Shams* (*šmš*) et du substantif *nwr*, utilisé dans l'onomastique pour signifier que le dieu est la « lumière » du fidèle [19].

8 Les anthroponymes établissant une relation de service, d'appartenance et de parenté entre l'homme et le dieu témoignent en outre de l'humilité du premier face à l'omnipotence bienveillante du second. Pour exprimer le dévouement total du fidèle pour son dieu, l'onomastique sémitique utilise les appellatifs *tym* (Θαμαναιος, *Taimuola* [20]), *'bd* (Αβδαμμαλεχος, Αβεδανης, Αβεδλαας, Αβιδααθης, Αβιδαλλαθος, Αβιδβηλος, Αβιδδαρανης, Αβιδοταρος [21]) et *'mt* (Αμαθανα, Μαθβεελη [22]). Les noms grecs composés d'un théonyme et du substantif δοῦλος pourraient servir à traduire ces noms sémitiques, mais je n'en connais pas d'exemple au Liban [23]. En revanche, le thème de la possession de l'homme par le dieu est commun aux noms sémitiques, grecs et latins attestés dans la région : à Kadesh, Λισεμσεος signifie « appartenant à Shams » [24], tandis qu'à Rakhlé, les noms théophores abrégés Αμαρος et Αμρεος assimilent leur porteur à l'« homme (du dieu) » [25] ; en grec et en latin, la dérivation suffixale des théonymes permet d'exprimer la même idée, ce qui justifie non seulement l'emprunt de noms tels Ἀπολλώνιος, Βάχχιος, Διονύσιος, Ἡραΐς, Ἡρακλέων, Νυμφαῖος et *Saturninus* [26], mais aussi la formation de noms nouveaux tels Μαββογαιος, Μενναιος, Οταριων et Σαμσαιος [27]. De la même manière, la croyance en la filiation divine de l'homme est commune aux usagers des onomastiques sémitique, grecque et latine : au Liban, quelques noms de personne désignent explicitement leurs porteurs comme les fils ou les filles du dieu (Αβελλααμουν, Βαρβηλος, Βαρελαας, *Barathbalathis*) [28] ; en grec, le nom banal Διογένης, « issu de Zeus », traduit la même idée [29]. De la filiation à l'assimilation, il n'y a qu'un pas que l'homme franchit sans peine en attribuant à son enfant le nom d'un dieu : l'usage des noms divins Ἑρμῆς, Κάστωρ et Μερκούριος [30], banal en pays grec, correspond à celui des théonymes sémitiques Αζιζος, Μονιμος et Σαλαμανης [31], non moins banal au Proche-Orient.

La quête du salut

9 Lorsqu'ils nomment leurs enfants en développant les thèmes complémentaires de la bienveillance du dieu à l'égard de l'homme et de la gratitude de celui-ci pour son protecteur, les fidèles du Liban ne font preuve d'aucune originalité. Le contenu sémantique de leurs noms théophores est conforme à la sotériologie toute pragmatique des cultes païens du Proche-Orient et du monde romain.

10 De même que les grands dieux reçoivent au Proche-Orient les épithètes traditionnelles *bʿl*, *ʾdn*, « seigneur », et *mlk*, « roi », tout dieu de quelque importance est susceptible d'être qualifié de βασιλεύς, δεσπότης ou κύριος en pays grec et de *dominus*, *princeps* ou *rex* en terre latine sous l'Empire [32]. Dans tous les cas, l'exaltation de la souveraineté divine récompense l'attention prêtée à des vœux. La convention tacite par laquelle le dieu est ainsi censé rester à l'écoute du fidèle constitue un point commun aux traditions religieuses grecque, romaine et orientale. Elle sous-tend l'attribution de l'épithète ἐπήκοος à Aphrodite, dans l'une des rares dédicaces grecques hellénistiques de l'arrière-pays tyrien, gravée au fond de la grotte sacrée de Ouasta, sous une niche [33] :

> Au roi Ptolémée et à Aphrodite qui écoute, Imilcas fils de Samôs (adresse) une prière.

11 Bien qu'elle soit assez rarement attestée au Proche-Orient avant le début de l'Empire romain [34], l'épithète ἐπήκοος, « qui écoute, exauce (les prières) », est susceptible de qualifier le nom de n'importe quel dieu en n'importe quel lieu [35]. Son usage à Ouasta trahit le souhait d'un Phénicien hellénisé de voir Aphrodite accéder à un vœu sans doute formé à l'occasion d'une visite au sanctuaire de la déesse. On peut en rapprocher non seulement les inscriptions phéniciennes hellénistiques de la région d'Oumm el-Amed, où la formule stéréotypée « parce qu'il a entendu sa voix » (*k šmʿ qly*) justifie l'adoration du dieu [36], mais aussi la dédicace hellénistique bilingue grecque et araméenne de Tel Dan, gravée sur une petite plaque de calcaire, dont le texte est une prière adressée par Zoïlos (Silas en araméen) à la divinité topique de la communauté locale [37]. Cette manière de solliciter l'attention du dieu est banale : elle correspond notamment à la première étape du contrat votif à la romaine, celle qui ne laisse presque aucune trace épigraphique, car les dédicaces ne commémorent habituellement que l'hommage rendu au dieu en remerciement de bienfaits déjà accordés [38]. Les inscriptions hellénistiques de Ouasta, Oumm el-Amed et Tel Dan ne témoignent donc en aucun cas d'une religiosité spécifiquement orientale, car leur contenu sémantique est similaire à celui de l'immense majorité des ex-voto païens.

12 Qu'ils s'expriment dans une langue sémitique ou indo-européenne, la plupart des païens de l'Empire romain attendent des dieux qu'ils apportent avant tout des réponses au besoin d'être protégés de tous les types de danger [39]. Comme les noms des montagnards libanais témoignent autant de leur hellénisation que de leur aramaïsation linguistique, on est fondé à supposer que les expressions banales ὑπὲρ σωτηρίας et *pro salute* traduisent la formule araméenne courante *ʿl ḥyy*, « pour la vie d'(Untel) », attestée au Proche-Orient dès la fin du VIIe s. av. J.-C. et toujours employée dans les textes nabatéens, palmyréniens et hatréens aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne [40]. Cependant, quel que soit le substrat linguistique des formules dédicatoires du Liban (où aucun texte araméen ne fournit le prototype des expressions grecque et latine citées), l'important n'est pas tant de constater que le discours spécifique aux langues sémitiques peut être transcrit dans

une langue véhiculaire étrangère sans rien perdre de sa signification que d'insister sur le fait que les emprunts linguistiques ne se conçoivent que sur la base d'un contenu sémantique commun : si les attentes religieuses des montagnards libanais ne coïncidaient pas avec celles des autres fidèles du monde romain, de tels emprunts seraient inutiles.

13 Il est rare que les dédicaces précisent les motivations des fidèles aussi explicitement que sur cet autel de Byblos où l'on lit « à Zeus sauveur, Apollodoros fils de Nicon, sauvé du séisme, a consacré (ceci) » [41]. Pour autant, seul le fait qu'Apollodoros précise les circonstances qui l'amènent à rendre grâce à Zeus est exceptionnel. En effet, tous les dieux méritent de porter l'épithète σωτήρ ou *conservator*, « sauveur », à l'image du Jupiter héliopolitain, sur un autel découvert dans les fondations du château druze de Choueifat, au sud de Béryte [42]. Au sanctuaire de Deir el-Qalaa (**36**), Marcus Octavius Hilarus utilise une formule comparable, εἵλαθι μοι, « sois-moi favorable », dans sa dédicace métrique bilingue au grand dieu local Balmarcod [43]. La dédicace d'un autel découvert à Brahlia (**83**) et conservé dans le jardin du Musée de Damas rappelle que les espérances des fidèles concernent également leur descendance [44] :

> L'an 633, à Zeus aktipégaios et à Apis céleste, Anianos enfant (ou esclave) d'Héliodoros, avec ses frères et ses amis, a consacré en ex-voto cet autel avec la statue unique des sept sources qui font croître au mieux les enfants et qui préservent les mères de la stérilité, sous l'autorité d'Hérophilos.

14 Datée en 321-322 apr. J.-C., la dédicace s'adresse aux grands dieux d'Abila, Zeus et Apis. En l'occurrence, Zeus est littéralement le dieu ἀκτιπηγαῖος, « de la source au rayon lumineux ». L'épiclèse originale qui qualifie son nom pourrait être topique. Il est tentant d'identifier le lieu dont il serait ici question à celui de Fijé, le site antique des Pégai (**84**), proche de Brahlia. Plus généralement, on relèvera l'originalité de la dédicace d'un groupe sculpté représentant les sources du Barada, ici célébrées pour leurs vertus fertilisantes. La fertilité des sources du Barada est encore célébrée dans la *Lettre à Sérapion* [45]. Ce texte grec, attribué à l'empereur Julien, mais certainement rédigé par un Damascène au IVe s. apr. J.-C., contient un éloge de Damas. La cité y est présentée comme l'« œil de tout l'Orient » et comme une ville sainte consacrée à Zeus. Elle est aussi étroitement associée à l'un de ses fruits, la figue, dont la qualité résulte de l'excellence de l'environnement sacré et naturel dans lequel il croît. La beauté et la majesté des sanctuaires de la cité sont ainsi mises sur le même plan que la tempérance du climat, la splendeur des sources, le nombre des cours d'eau et la fertilité du terroir de Damas. Derrière l'évocation des πηγαί, il est à nouveau possible de reconnaître le site de Fijé, auquel un auteur païen serait resté attaché à l'aube du triomphe de la foi chrétienne.

15 Dans un registre plus implorant, c'est encore au même caractère salvateur du pouvoir dévolu au dieu que renvoie la supplique Ζεῦ, βοήθι, « ô Zeus, sois secourable », insérée en incise dans la dédicace que les responsables villageois d'Ainkania affichent à Qasr Hammara (**88***) [46]. Le texte contient aussi l'expression αὔξι Τύχη Αινκανιας, « augmente, Fortune d'Ainkania ». Les membres d'une communauté rurale de l'Antiliban adaptent ici des formules devenues courantes dans les cités de l'Orient romain au cours de l'Antiquité tardive pour donner une dimension collective et institutionnelle à leurs attentes.

16 Tout comme les noms théophores et les inscriptions votives, l'imagerie religieuse manifeste que les espoirs des fidèles sont aux mains des dieux, au propre comme au figuré. Le nom aristocratique phénicien *Bodashtart* (*bd'štrt*), encore porté dans l'arrière-pays des cités phéniciennes à l'époque impériale sous la forme hellénisée Βωδαστρατος ou Βωδοστρατος [47], place son porteur littéralement « dans les mains d'Astarté ». On ne saurait

imaginer de meilleure illustration de cette périphrase que celle des mains votives de bronze où H. Seyrig reconnaît, non pas la main du fidèle faisant un geste d'hommage ou de supplication, mais plutôt « la main bienfaisante de la divinité, dont l'adorateur reconnaissant dédie l'image » [48]. Les textes gravés sur leur poignet se résument généralement au nom du dédicant et à une formule de consécration laconique : « Untel, en ex-voto, a dédié (ceci) », peut-on lire sur deux monuments de ce type découverts dans la Békaa [49]. La dédicace de la main passant pour provenir de Niha (**59**) est à peine plus développée : « Méniscos, pour lui-même, pour sa fille, pour son époux (ou son épouse) et pour les esclaves élevés dans sa maison, en ex-voto » [50]. La concision de ces textes ne tient pas uniquement au manque de place sur des offrandes dont la taille maximale ne dépasse que rarement vingt centimètres de haut : elle procède également de l'inutilité qu'il y a à développer des actes de piété dont la fonction essentiellement propitiatoire peut s'exprimer en quelques mots.

La piété des dieux

17 De toutes les inscriptions religieuses du Liban, les « dédicaces faites par des dieux », selon l'expression popularisée par le titre du livre de J.-T. Milik paru en 1972, sont celles qui témoignent le mieux de la participation des dieux à la vie religieuse des communautés locales. D'après la dédicace phénicienne de la stèle de Maachouq, le dieu Ange de Milkashtart s'associe aux habitants de Hamon (Oumm el-Amed) pour construire un édifice cultuel à Astarté dans le sanctuaire du grand dieu topique en 222-221 av. J.-C. [51] :

> Le portique en direction de l'Orient et son *ṣpl* qu'ont bâtis le dieu Ange de Milkashtart et ses serviteurs, gens de Hamon, pour Astarté, dans l'enclos du dieu de Hamon, en l'an 26 de Ptolémée, seigneur des rois, illustre, Évergète, fils de Ptolémée, et d'Arsinoé, les dieux frères, l'an 53 du peuple de Tyr ; de même, ils ont bâti tous les autres sanctuaires qui sont dans le pays, afin que ce soit pour eux en souvenir et renom pour toujours.

18 En 1972, J.-T. Milik ne se réfère qu'à l'inscription phénicienne de Maachouq, qui remonte à l'époque lagide, sans pour autant douter que l'on puisse un jour étudier d'autres textes du même type dans la région [52]. Depuis cette date, trois dédicaces similaires ont été identifiées dans la montagne libanaise. À Maad (**14**), dans l'arrière-pays de Botrys, le dieu Satrapès consacre un autel votif à un seigneur cosmique en 64-65 apr. J.-C., à l'époque où Agrippa II possède des domaines sur le versant maritime du Mont Liban [53] :

> En l'an 10 qui est aussi l'an 15 d'Agrippa le seigneur. Au seigneur saint et seigneur de tout l'univers, le dieu Satrapès a fait (ceci).

19 Au sanctuaire de Qalaat Faqra (**31**), dans la seconde moitié du Ier s. apr. J.-C., c'est la déesse Atargatis qui prend la parole, au nom de la communauté locale, afin d'honorer Agrippa II et sa sœur Bérénice, à l'époque où le prince hérodien possède encore des domaines dans la montagne libanaise [54] :

> Pour le salut du seigneur roi Marcus Julius Agrippa et de la maîtresse reine Bérénice, la déesse Atargatis des ...raboi (?) a consacré (ceci) par les soins de Caius Mansuétus, grand-prêtre et épimélète.

20 Toujours à Qalaat Faqra, Zeus d'Héliopolis reçoit l'hommage d'Hermès [55] :

> À Zeus d'Héliopolis de la part d'Hermès.

21 Dans les dédicaces de Maachouq, de Maad et de Qalaat Faqra, le dieu apparaît comme un membre de plein droit de la société des notables, aux côtés desquels il se range pour faire étalage de munificence face au commun des mortels, de révérence pour les princes et de

dévotion à l'égard de ses semblables. En appelant leurs dieux tutélaires à se socialiser, les communautés rurales de la Phénicie et du Liban ne font pas preuve d'une grande originalité. J.-T. Milik montre que, sans être extrêmement fréquentes au Proche-Orient, les « dédicaces faites par des dieux » y sont toutefois bien représentées sous l'Empire, en particulier à Palmyre et à Hatra. Plus généralement, cette catégorie d'inscriptions religieuses est aussi banale dans le bassin oriental de la Méditerranée depuis l'époque hellénistique, notamment en Égypte et en Asie Mineure [56], et l'idée qui leur est sous-jacente, selon laquelle les dieux sont de pieux souverains dont la bonne foi à l'égard des hommes n'est plus à prouver, est caractéristique de la religiosité du monde romain [57].

22 Pour exprimer cette idée, les fidèles libanais ne se contentent d'ailleurs pas de ressasser les formules attestées au Proche-Orient depuis des siècles, comme le montrent les nombreux actes liturgiques répondant à des ordres divins éventuellement communiqués sous forme de rêves. Au Liban, ces manifestations de la volonté divine se combinent souvent aux consécrations formulées plus banalement à la suite d'un vœu humain. À une exception près, les fidèles adoptent la terminologie en usage dans le reste du monde romain. La seule expression originale sur ce point se trouve sur le Mont Hermon à Haloua, où le substantif διαταγή s'applique de manière exceptionnelle à une divinité païenne [58]. Depuis l'époque hellénistique, ce dérivé de διατάσσω dénomme un « ordre » [59]. Dans la Bible des Septante, qui fournit l'attestation la plus ancienne du nom, il est ainsi question d'une prescription transmise par lettre au souverain achéménide [60]. À l'époque romaine, le mot est souvent utilisé pour dénommer une ordonnance impériale ou l'ordre d'un particulier [61], avec plusieurs acceptions spécialisées moins courantes telles « dispositions testamentaires, disposition (d'une ville), régime (diététique), assignation ». À l'époque romaine, διαταγή est notamment repris dans le Nouveau Testament pour évoquer l'ordre de Dieu et la loi divine promulguée par les anges [62], mais le langage formulaire des inscriptions religieuses païennes ne semble pas y recourir à propos des dieux. Tout comme les textes apostoliques, la prescription hermonienne témoignerait donc d'analogies entre le vocabulaire politique et le langage formulaire religieux, la divinité étant présentée comme une puissance publique [63]. On peut supposer que ce texte elliptique ne fait que rappeler l'existence à Haloua d'un règlement sacré relatif à la gestion de l'un des deux sanctuaires situés aux abords du village, éventuellement à la suite de sa fondation ou de sa refondation.

23 En dehors de ce cas particulier, la plupart des formules relatives aux ordres divins du Liban sont bien connues par ailleurs, non seulement au Proche-Orient, où elles sont parfois traduites en araméen, mais aussi dans tout le monde romain [64]. Le fidèle affirme ainsi agir κατὰ κέλευσιν, « sur l'ordre (du dieu) », κατὰ χρηματισμόν, « conformément à un oracle », κατ᾽ ὄναρ, « à la suite d'un rêve », ὀνίρῳ χρησμοδοτηθείς, « ayant été averti en songe par un oracle », *ex iussu*, « sur l'ordre (du dieu) », *iussu ipsius dei*, « sur l'ordre du dieu lui-même », et *ex responso*, « sur une réponse oraculaire (du dieu) » [65]. Lorsqu'il affirme avoir reçu ses instructions d'un autre dieu que celui qu'il honore d'une dédicace ou d'une offrande, comme on le vérifie à plusieurs reprises, il est probable qu'il soit simplement de passage sur le site où son témoignage de dévotion est affiché : ainsi de Maximus qui, au sanctuaire de Deir el-Qalaa (**36**), consacre un autel votif au grand dieu Balmarcod sur l'ordre d'une divinité topique probablement voisine, celle d'Aremtha [66]. En l'occurrence, il y a tout lieu de supposer que le fidèle, inquiet de recevoir un message obscur, se rapproche d'une divinité pour savoir à qui s'adresser afin de conjurer le sort [67]. Dans d'autres dédicaces, la consultation oraculaire précède l'acquittement d'un vœu, ce

qui tend à présenter le dieu interrogé comme le responsable de cet acte liturgique : la valeur contractuelle du vœu n'est plus que théorique, car l'initiative du dévot est totalement niée [68].

24 Rien n'invite à considérer que les ordres divins attestent systématiquement la pratique de cultes publics divinatoires dans les sanctuaires. En effet, cette manière de s'en remettre à la volonté du dieu concerne avant tout la sphère de la piété individuelle. Dans l'état actuel de nos connaissances, les sites du Liban où l'on vérifie la présence de prêtres spécialisés et l'aménagement d'installations cultuelles spécifiquement dévolues à la mantique sont peu nombreux puisqu'ils se limitent aux cas de Baalbek (**54**) et de Niha (**59**) dans la Békaa, à celui de Panéas (**119**) au pied de l'Hermon et à celui d'Afqa (**25**) sur le Mont Liban [69] : à Niha, la prophétesse Hochméa (*vates*) sert le culte des grands dieux Hadaranès et Atargatis [70] ; à Panéas, plusieurs témoignages épigraphiques corroborent l'allusion d'Eusèbe de Césarée au rite hydromantique lié à la source jaillissant en contrebas du Panion [71] ; le rite des offrandes jetées dans les eaux du Jourdain est comparable à celui que décrit Zosime à propos du sanctuaire d'Aphrodite à Afqa [72]. Ailleurs, lorsque les fidèles honorent les dieux à la suite d'ordres divins, il est improbable que ces prescriptions leur soient toujours communiquées par le truchement d'un prophète, car le contenu sémantique des pratiques divinatoires connaît à partir de la fin du Ier s. apr. J.-C. un abâtardissement généralisé dans l'ensemble du monde romain : comme le rappelle P. Veyne, les termes relatifs aux oracles désignent désormais les manifestations les plus diverses et les plus informelles de la volonté divine, auxquelles les fidèles subordonnent toutes sortes d'actes liturgiques sans chercher à rendre compte précisément de la technique rituelle qu'ils utilisent ; s'il est inutile de préciser comment les ordres divins leur sont communiqués, c'est probablement parce que « la manière la plus simple de recevoir un ordre est encore de se persuader qu'on en a reçu un et d'affirmer : “un dieu le veut” [73]. » D'après P. Veyne, la multiplication des ordres divins dans le langage formulaire marque une rupture avec la conception ancienne du paganisme, où le dévot prend l'initiative de proposer un contrat à la divinité avant de lui rendre grâce, si toutefois celle-ci a l'indulgence d'écouter ses prières. Selon la nouvelle conception de la relation qu'il entretient avec les dieux, le fidèle reçoit un ordre de la part de ces souverains bienveillants dont la bonne foi n'est plus à prouver, car elle est implicitement postulée par l'impossibilité dans laquelle se trouvent les oracles de mentir. P. Veyne propose d'identifier l'époque flavienne comme celle où s'opèrerait le passage entre le temps où les fidèles prennent l'initiative de proposer un contrat à la divinité et celui où cette décision est de plus en plus dévolue à la seule divinité. Même si la documentation disponible ne permet pas de suivre cette évolution au Liban, la multiplication des actes de dévotion consécutifs à un ordre divin y est conforme à une évolution religieuse qui ne doit rien aux traditions ancestrales du Proche-Orient et qui tend à concerner l'ensemble des païens du monde romain.

Le dieu suprême

25 Les panthéons libanais sont habituellement dominés par la figure d'un grand dieu. Que celui-ci apparaisse sous un nom sémitique hellénisé ou latinisé ou qu'il garde l'anonymat, sa suprématie et son ubiquité rappellent les caractéristiques des dieux à qui les fidèles de langue sémitique attribuent fréquemment le nom générique de *bʿl* [74]. À l'origine, *bʿl*, « possesseur, seigneur, époux », est un appellatif susceptible de qualifier le nom de tout

grand dieu : ainsi, par exemple, la grande divinité poliade des Tyriens est encore désignée à l’époque hellénistique comme « Melqart seigneur de Tyr » dans une dédicace phénicienne de Malte [75]. Néanmoins, ce nom commun est particulièrement lié au dieu de l’orage Haddou ou Hadad, que les Araméens, parmi les peuples qui le vénèrent au Proche-Orient, placent à la tête de leur panthéon [76] : dès l’âge du Bronze récent, il devient un véritable théonyme remplaçant le nom de Hadad dans les textes mythologiques d’Ougarit. Dès lors, les divinités suprêmes appelées *bʿl* sont d’autant plus difficiles à distinguer de Hadad que certaines d’entre elles récupèrent les caractéristiques fonctionnelles et iconographiques du dieu de l’orage : c’est notamment le cas de Baalshamin, le « maître des cieux », dont le culte, d’abord attesté en milieu phénicien, est ensuite répandu dans tout le Proche-Orient depuis l’époque hellénistique. Sous l’Empire, enfin, à l’époque où l’interprétation romaine des cultes locaux s’ajoute à l’usage ancien des Orientaux et des Grecs consistant à établir des équivalences entre leurs divinités tutélaires, les grands dieux sont souvent assimilés sans distinction à Zeus et à Jupiter, dont les noms peuvent être apposés à des théonymes sémitiques composés sur *bʿl*, complétés par un adjectif ou un surnom, remplacés par un substantif tel θεός ou *deus*, voire réduits à un sigle. Cette série d’assimilations engendre la substitution pure et simple des formules grecques et latines à la nomenclature sémitique.

Balmarcod à la croisée des traditions orientale, grecque et romaine

26 Au Liban, la nomenclature de Balmarcod, le grand dieu du sanctuaire de Deir el-Qalaa (**36**), dans l’arrière-pays montagneux de la colonie romaine de Béryte, réunit la plupart des variantes de ce schéma. Le dieu est mentionné à une trentaine de reprises, soit seul, soit en tête de groupes divins, sous les appellations les plus diverses : *Βαλμαρκως qualifié de κοίρανος κώμων et de δεσπότης, θεὸς Βααλμαρκωθ, θεὸς ἅγιος Βαλ, θεὸς ἅγιος μόνος *Βαλμαρκως, θεὸς *Βαλμαρκωδης, θεὸς πατρῷος χορῶν ἀρχηγέτης, κύριος γενναῖος *Βαλμαρκως ὁ καὶ Μηγριν, *deus *Balmarcodes*, *dominus *Balmarcodes*, *Jupiter *Balmarcodes* et *Jupiter Optimus Maximus *Balmarcodes* (*IOMB*) [77]. Comme aucune divinité montagnarde n’est aussi bien connue que Balmarcod, il est intéressant de partir de ce cas pour étudier les conséquences de l’interprétation grecque et romaine des grands dieux du Liban sur les traditions religieuses régionales.

27 Tel qu’il est transcrit en grec et en latin, le nom sémitique de Balmarcod se compose d’un premier élément correspondant à la transcription du nom *bʿl* et d’un second élément tiré de la racine *rqd*, « sauter, danser ». Partant de ces données, les modernes l’interprètent de diverses manières. Certains se réfèrent à l’hébreu et au syriaque, où la racine *rqd* donne les verbes signifiant « bondir, danser » : C. Clermont-Ganneau considère ainsi que *mrqd* est un toponyme désignant « l’endroit où l’on danse » et qu’un psaume ferait une « allusion directe à ce culte particulier du Liban » en reportant sur Yahvé l’image du Seigneur qui « fait bondir le Liban comme un jeune veau » [78] ; pour R. Dussaud, en revanche, le terme *mrqd* « ne désigne ni une ville ni les danses sacrées, mais celui qui fait bondir, c’est-à-dire trembler la terre », et l’image du psaume allégué par C. Clermont-Ganneau appartient en propre à Hadad, auquel Balmarcod serait assimilé [79]. Pour leur part, J.-T. Milik et E. Lipiński retiennent l’hypothèse d’un théonyme signifiant « Baal de Marcod », où *Marcod* serait le nom du site antique de Deir el-Qalaa [80]. Toutes ces hypothèses ne semblent pas inconciliables, mais l’idée d’un nom primitif topique paraît la

plus probable, car le dieu ainsi dénommé prendrait place dans la série des seigneurs divins de la montagne.

28 Quelle que soit sa signification originelle, le nom sémitique de Balmarcod est connu par des variantes qui conservent le souvenir d'une contamination linguistique réciproque des formes grecques et latines (**fig. 53-54**). En grec, la forme du théonyme ne paraît pas définitivement fixée à l'époque romaine : à côté du douteux et indéclinable En grec, la forme du théonyme ne paraît pas définitivement fixée à l'époque romaine : à côté du douteux et indéclinable Βααλμαρκωθ, le vocatif Βαλμαρκως et le datif Βαλμαρκωδι supposent l'existence d'un nom de la troisième déclinaison dont le nominatif serait *Βαλμαρκως ; cependant, le datif Βααλμαρκωδωι correspond à un nom de la seconde déclinaison dont le nominatif serait *Βααλμαρκωδος, tandis que le génitif Βαλμαρκωδου correspondrait à un nom de la première ou de la seconde déclinaison, respectivement *Βαλμαρκωδης et *Βαλμαρκωδος. En revanche, la forme latine du théonyme est régulière : le génitif *Balmarcodis* et le datif *Balmarcodi* se rapportent sans aucun doute au nominatif **Balmarcodes*, lui-même probablement tiré du grec *Βαλμαρκωδης. D'après ces données, il semble donc que le nom sémitique du dieu de Deir el-Qalaa ait d'abord été transcrit *Βααλμαρκωδης, peut-être dès l'époque hellénistique, et que cette forme ait donné le latin **Balmarcodes*, sous l'Empire, mais que, parallèlement, la forme *Βαλμαρκως (au datif Βαλμαρκωδι) ait été forgée sous l'influence du datif latin *Balmarcodi*.



Fig. 53. Dédicace grecque au dieu Balmarcod, à Deir el-Qalaa (36).



Photo J. Aliquot 2008.



Fig. 54. Dédicace de Publius Postumius Auctus à Jupiter Balmarcod.



CIL 3, 155.
Photo J. Aliquot 2008.

29 L'interprétation grecque et romaine de Balmarcod, loin d'être uniquement formelle, entraîne aussi une redéfinition du domaine d'activité du dieu. Outre son nom d'emprunt latin, *Jupiter*, attendu dans le cas d'une divinité suprême, et les épithètes et expressions qui, conformément à la rhétorique religieuse traditionnelle du Proche-Orient romain, exaltent sa souveraineté (δεσπότης, κύριος, *dominus*), sa sainteté (ἅγιος), sa grandeur (*maximus*), son caractère ancestral (πατρῷος), unique (μόνος) et bienveillant (γενναῖος, *optimus*), on trouve d'autres désignations plus originales. D'une part, le surnom sémitique Μηγριν, signifiant « celui qui fait battre le grain », « celui qui apporte la moisson » ou encore « celui qui entasse le blé sur l'aire de battage » [81], confèrerait à Balmarcod la qualité de dispensateur de la pluie nécessaire aux cultures et de protecteur des récoltes, habituellement reconnue au dieu de l'orage. D'autre part, c'est à l'univers bachique que renvoient deux expressions grecques. La première, κοίρανε ΚΩΜΩΝ, est à première vue ambiguë [82] : on peut en effet comprendre que cette formule qualifie Balmarcod, soit de « seigneur des villages » (κοίρανος κωμῶν), soit de « maître des danses » (κοίρανος κώμων), par référence aux danses sacrées qui ont pu exister dans le culte du dieu, selon que l'on considère ΚΩΜΩΝ comme le génitif pluriel de κώμη, « village », ou comme celui de κῶμος, la « parade » qui donne son nom à la comédie grecque. Or, la seconde solution est préférable à la première, comme l'indique l'expression χορῶν ἀρχηγέτης, « conducteur des chœurs », qui qualifie Balmarcod dans un second texte commémorant l'offrande d'un lierre de bronze à ce « dieu ancestral » par l'association des Maximites [83]. Les deux dédicaces de Deir el-Qalaa évoquent bien les festivités associées à Dionysos et à son thiase en pays grec. Les interprétations grecque et romaine de Balmarcod imposent

donc l'assimilation de celui-ci non seulement à Jupiter, mais aussi à Dionysos, en vertu d'analogies fonctionnelles entre ces trois divinités distinctes. La spécialisation bachique de Balmarcod pourrait procéder d'une démarche analogue à celle qui sous-tendrait l'identification du dieu grec de la vigne à plusieurs grands dieux phéniciens [84]. Dès l'époque hellénistique, il est possible qu'une divinité majeure de Sidon ait été assimilée à Dionysos, car ce dernier figure fréquemment sur les monnaies de la ville à partir du milieu du IIe s. av. J.-C. [85]. Mais le cas le plus nettement comparable à celui de Balmarcod me paraît être celui de l'Adonis de Byblos, ancien « seigneur » divin poliade dont le qualificatif *'dn* et les souffrances justifient l'assimilation au héros grec frappé à mort par un sanglier au cours d'une chasse : au IIe s. apr. J.-C., l'équivalence établie entre Adonis et Dionysos est admise comme une évidence par Plutarque, qui a pu penser aux Phéniciens de Byblos lorsqu'il évoque de manière générale ceux qui « estiment qu'Adonis n'est autre que Dionysos, de nombreux rites que l'on accomplit pour chacun d'eux lors des fêtes garantissant cette assertion » [86].

Aramaïté et actualisation de la nomenclature divine

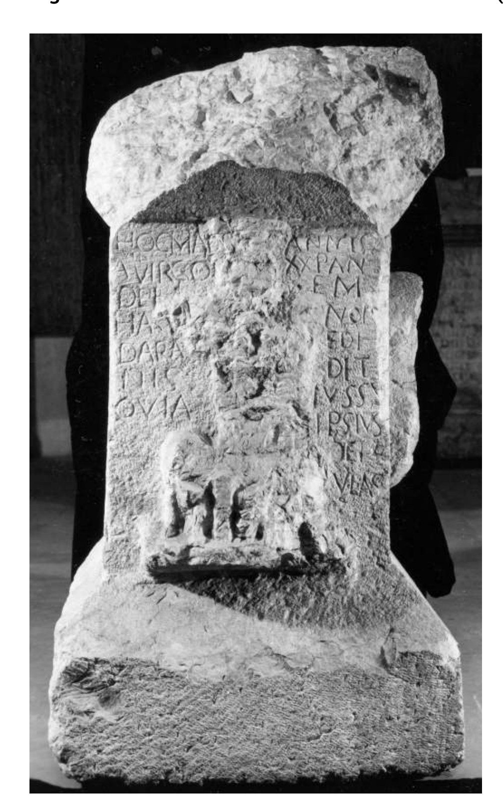
30 Même s'ils conservent parfois des appellations araméennes, les autres seigneurs divins du Liban se présentent toutefois de la même manière que Balmarcod, sous des appellations hellénisées ou latinisées qui trahissent l'actualisation de leur nomenclature. Plusieurs d'entre eux restent anonymes, à l'instar du dieu à qui s'adresse la dédicace bilingue de Tel Dan (**118**), entre le milieu du IIIe et le milieu du IIe s. av. J.-C. [87] : en grec, θεῶι τῶι ἐν Δανοις Ζωΐλος εὐχήν, « au dieu qui est à Dana, Zoïlos (adresse) une prière » ; en araméen [*h*]*n ndr zyls l'*[*lh' dn*], « ceci est le vœu de Silas, au dieu (qui est) à Dana ». Le respect de l'anonymat divin dont ces deux textes témoignent est traditionnel au Proche-Orient. En revanche, la prière de Zoïlos au dieu de Dana se distingue par sa datation haute et son caractère bilingue : au Proche-Orient, on ne peut guère citer qu'une seule autre dédicace grecque et araméenne contemporaine de celle de Tel Dan, celle du prêtre Philotas, gravée sur un relief héracléen provenant d'Émésène, de Syrie du Nord ou de Commagène [88]. Plus près de l'Hermon, sur le Mont Liban (Yanouh, **24**), dans le Hauran (Sia [89]) et le Jawlan (el-Mal [90]), quelques textes d'époque hellénistique témoignent de la diffusion modeste de l'araméen comme langue d'affichage, à une époque où l'on grave encore des inscriptions lapidaires en phénicien sur la côte et dans l'arrière-pays des cités phéniciennes [91].

31 Le caractère araméen de la culture régionale, déjà attesté à l'époque hellénistique par les dédicaces de Tel Dan et de Yanouh, affecte encore la nomenclature de plusieurs seigneurs montagnards du Liban sous l'Empire. Ainsi, on vérifie à nouveau la présence de l'élément *b'l* dans les noms sémitiques de plusieurs dieux (Zeus Beelgalasos [92], Zeus Beelepharos [93], le dieu Beelmarès [94], Jupiter Beelseddès [95]), mais avec une vocalisation aramaïsante, différente de celle du nom *Balmarcod*, dont l'allure semble plutôt phénicienne. Le passage d'un vocalisme à l'autre est remarquablement illustré par la dédicace de Qalaat Faqra où la première partie du théonyme Βαελγαλασος représente l'évolution inachevée du vocalisme primitif Βααλ-, tandis qu'un autre texte repéré sur le même site donne Βεελγαλασος.

32 Deux autres théonymes libanais témoignent du même phénomène d'aramaïsation. Le nom du grand dieu de Yabroud (**72***), *Jupiter Malechiabrudenus* ou *Maleciabrudes*, connu par des dédicaces latines de Béryte et de Rome, se compose d'un premier élément correspondant à la transcription latine du substantif araméen *mlk*, « roi », et d'un second

élément identifiable selon toute vraisemblance à l'ethnique ancien de Yabroud : Jupiter Malechiabrudès est ainsi désigné comme le roi de cette localité du Qalamoun [96]. Le nom du dieu suprême de Niha (**59**) est l'épithète araméenne, *hdrn*, « splendide », qui devient en l'occurrence un véritable théonyme latin, *Hadaranes*, alors qu'elle qualifie les noms du Hadad hiérapolitain et du Jupiter dolichénien en d'autres occurrences [97]. La prophétesse Hochméa s'adresse à Hadaranès sur un autel dont la face principale le représente à la manière du Jupiter héliopolitain (**fig. 55-56**) : debout sur un socle, flanqué de deux taureaux de face et coiffé du *calathos*, le dieu brandit de son bras droit un fouet empoigné horizontalement ; son bras gauche, aujourd'hui mutilé, devait porter des épis dont la masse déborde au-dessus de son épaule. Le devant du socle qui le supporte est orné d'une figure féminine drapée, peut-être Tyché. L'inscription qui accompagne ce relief, à droite et à gauche, est la dédicace d'Hochméa, « vierge du dieu Hadaranès » (*Hocmaea, virgo dei Hadaranis*). Une seconde dédicace, sur le bandeau et le sommet du dé, s'adresse « au dieu Hadaranès (*deo Hadrani*) [98]. Ainsi représenté et dénommé, Hadaranès est une figure divine irréductible à celles de Hadad et du Jupiter héliopolitain, à qui il emprunte pourtant certains traits.

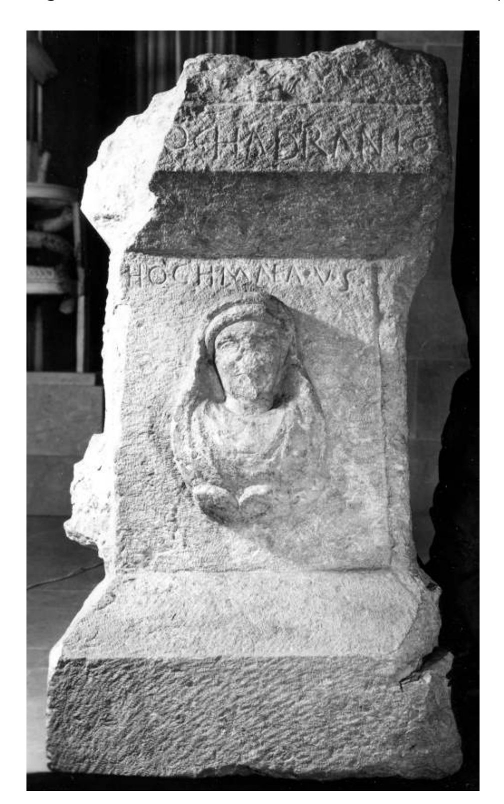
Fig. 55. Autel dédié au dieu Hadaranès de Niha (59).



IGLS 6, 2928. Musée national de Beyrouth.
Photo © Ifpo, photothèque.



Fig. 56. Autel dédié au dieu Hadaranès de Niha (59).



IGLS 6, 2928. Musée national de Beyrouth.
Photo © Ifpo, photothèque.

33 Plus généralement, la théonymie aramaïsante du Liban n'isole pas la montagne de la Phénicie côtière. Le passage que Philon de Byblos consacre au Baal céleste révèle en effet que les noms des grands dieux phéniciens sont à leur tour marqués par une influence araméenne sous l'Empire [99] :

> De grandes sécheresses ayant eu lieu, ils [*i.e.* les habitants de la Phénicie] tendirent les mains vers le ciel en s'adressant au soleil. Car ils le tenaient (dit-il) pour un dieu, le seul souverain du ciel, ils l'appelaient *Beelsamên*, c'est-à-dire chez les Phéniciens *Souverain du ciel*, chez les Grecs *Zeus*.

34 Comme le note E. Lipiński, il est probable que l'auteur de l'*Histoire phénicienne* ne connaisse d'autre dénomination du Baal céleste que celle correspondant au théonyme araméen *bʿlšmyn* plutôt qu'au phénicien *bʿlšmm* [100]. Le texte de Philon témoigne de l'aramaïsation des Phéniciens, selon un phénomène d'acculturation bien attesté par l'anthroponymie régionale [101].

35 Si leur nomenclature atteste ponctuellement la vivacité des traditions araméennes dans la région, il faut reconnaître que la plupart des grands dieux du Liban se présentent à l'époque romaine sous des appellations grecques et latines : les uns sont désignés par les substantifs θεός ou *deus* [102] ; les autres, bien plus nombreux encore que les précédents, répondent aux noms de Ζεύς et de *Jupiter* [103]. Parmi les épithètes sacrées qui complètent leurs noms, certaines, telles ἅγιος, « saint », ἐπήκοος, « qui exauce », κύριος, « seigneur », et πατρῷος, « ancestral », sont communes à toutes les divinités du Proche-Orient romain, mais d'autres, telles ἐπουράνιος et οὐράνιος, « céleste », κεραύνιος, « au foudre, foudroyant », μέγας, « grand », μέγιστος, « très grand », et ὕψιστος, « très haut »,

évoquent plus particulièrement le dieu de l'orage, qu'on l'identifie à Hadad, à Baalshamin ou à un Baal quelconque. Dans tous les cas, il serait vain de rechercher un substrat spécifiquement phénicien, araméen ou arabe, car l'adoption généralisée de la nomenclature grecque et latine masque les distinctions qui auraient pu être établies entre les dieux des Phéniciens, des Araméens et des Arabes si les fidèles avaient rédigé leurs dédicaces dans une langue sémitique. Bien que certaines d'entre elles demeurent anonymes, les divinités suprêmes du Liban se singularisent plutôt par leur caractère topique, comme l'indiquent les toponymes (Αβιλα, Βαιθμαρη, Βακαθσαφρειν, Δανα, Θεβνειν, Κιβορεια, Ρεμαλα, Ρησα, Ωρνεα) et les ethniques (Αρεμθηνος, *Heliopolitanus*, *Mifsenus*, Σααρναιος, Θαμανειτανος) qui suivent fréquemment leur nom. L'actualisation des traditions libanaises n'annihile donc pas les particularismes locaux, même si elle tend à uniformiser les modes de représentation des grands dieux unis par une théologie commune.

Les emblèmes de la puissance cosmique

36 Les grands dieux du Liban sont fréquemment associés à des emblèmes qui témoignent de leur spécialisation cosmique. Sur les frontons du temple d'Ain Horché (**101**), les bustes de Sol et de Luna ne sont aucunement les images de divinités locales (**fig. 57-58**) : tout comme sur les monnaies représentant le sanctuaire du Zeus saint de Tripolis sous les Sévères, l'apparition des deux luminaires confère un caractère cosmique à la puissance d'un dieu qu'une inscription identifie à Zeus [104]. La même interprétation s'impose à propos des monuments où l'apparition de l'un ou l'autre emblème astral investit le dieu qu'ils accompagnent d'un pouvoir universel. Le temple est d'Ain Aakrine (**8 B**) pourrait être lui aussi consacré à une divinité suprême, car le buste d'une divinité lunaire correspondait sans doute autrefois, sur son fronton occidental, au buste solaire qui orne encore aujourd'hui le bloc appartenant au tympan de son fronton oriental [105]. Il est vrai qu'aucun dieu n'a le monopole de ce symbolisme, comme on le constate au temple d'Apollon à Douweir (**40***), dans l'arrière-pays tyrien, dont la porte est ornée des bustes de Sol et de Luna [106]. Pour autant, les emblèmes astraux sont plutôt l'apanage des divinités suprêmes. Sur deux autels libanais d'Aaqoura (dans la haute vallée du Nahr Ibrahim) et d'el-Hélabiyé (près de Tyr), l'association des bustes solaire et lunaire aux motifs du taureau ou du foudre, emblèmes caractéristiques du dieu de l'orage, et de l'aigle, héraut de Zeus et de Jupiter, relègue les deux astres au rang d'hypostases d'un grand dieu [107]. Selon la même interprétation, à Yammouné, il est tentant d'identifier au Jupiter héliopolitain le dieu anonyme à qui s'adresse la dédicace d'un groupe sculpté représentant les bustes de deux divinités, sans doute Sol et Luna [108].

Fig. 57. Buste de Sol sur un bloc du fronton du temple d'Ain Horché (101).



Photo B. Condé, © Ifpo, photothèque.

Fig. 58. Le temple d'Ain Horché avec le buste de Luna sur son fronton arrière (101).

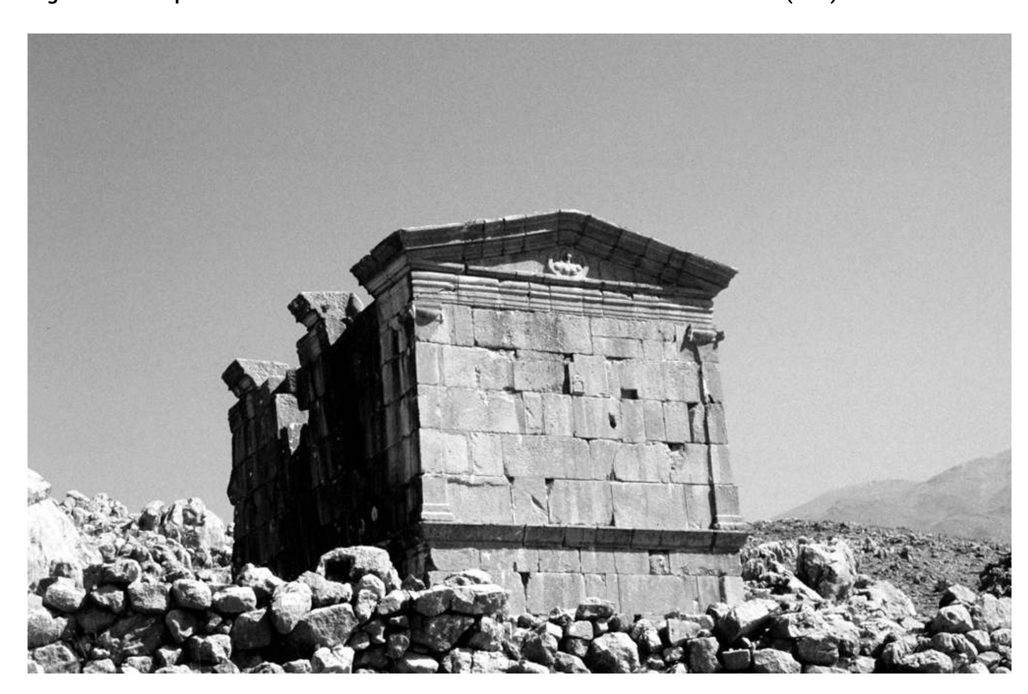


Photo J. Aliquot 2003.

37 Comme on le suppose à propos de l'imagerie religieuse palmyrénienne, la prolifération des symboles astraux sur les monuments consacrés aux grands dieux libanais pourrait dériver de spéculations inspirées de l'astrologie hellénistique. De la même manière, les prototypes des aigles qui accompagnent ces divinités suprêmes sont à chercher dans

l'Orient hellénisé des trois derniers siècles avant l'ère chrétienne [109]. Les linteaux de porte de sept temples du Liban présentent ce motif iconographique au soffite (Kadesh, **42**, Baalbek, **54 B-C**, El-Hadet, **55 A**, Niha, **59 A**, Rakhlé, **106 C**) ou sur leur face antérieure (Sfiré, **6 A**) [110]. La même figure apparaît souvent dans les sanctuaires du Proche-Orient romain, soit au soffite des linteaux, dans le grand temple de Hosn Souleiman-Baetocécé et dans le *thalamos* nord du temple palmyrénien de Bel, soit sur leur face antérieure, dans plusieurs temples du Hauran et dans le temple de Baalshamin à Palmyre. Selon l'analyse convaincante d'H. Seyrig, l'image de l'aigle éployé permet à nouveau d'exalter la suprématie des dieux orientaux auxquels elle est associée [111]. Au Liban, à l'exception d'Apollon à El-Hadet, ces derniers sont identifiables à des Zeus ou à des Jupiter topiques (le Jupiter héliopolitain de Baalbek, le dieu saint céleste de Kadesh, Hadaranès de Niha, le grand dieu de Rakhlé). D'après les étoiles qui parsèment les linteaux d'El-Hadet et de Rakhlé, le champ où l'aigle prend son envol est une image des cieux. Ses attributs et ses acolytes le présentent tantôt en train de rendre hommage au dieu victorieux par l'offrande d'une palme ou d'une couronne, tantôt comme le messager du grand dieu : ainsi, le rapace de Rakhlé tient une palme dans ses serres, comme celui de Kadesh, et une couronne dans son bec, comme celui de Niha, lui-même accompagné à gauche d'une Victoire stéphanéphore et à droite d'une autre Victoire couronnant un petit Amour ailé ; quant à l'aigle de Baalbek, flanqué d'Amours ailés, il porte entre ses serres le caducée, qui le désigne comme le coursier du Jupiter héliopolitain (**fig. 59**).

Fig. 59. Bas-relief sur le linteau de porte du petit temple de Baalbek (59 B).

Dessin de D. Krencker, dans Wiegand 1923, p. 22, fig. 38.

38 Alors que l'aigle éployé domine à l'est des crêtes du Mont Liban, le disque solaire ailé semble privilégié à l'ouest. Il s'agit là d'une particularité régionale qui distingue la montagne libanaise du Proche-Orient romain. Sur le versant maritime de la montagne, l'usage de ce motif égyptisant perpétue une tradition phénicienne dont le premier témoignage, la stèle dite d'Amrit, remonte à l'âge du Fer II [112]. Tel qu'il a été adapté par les Phéniciens, le disque associant l'orbe de Rê aux ailes d'Horus garde la fonction originelle de l'image égyptienne, celle de symbole royal apotropaïque, en particulier à Byblos [113]. Aux époques perse et hellénistique, les globes ailés apparaissent fréquemment en Phénicie : pour m'en tenir aux vestiges repérés dans l'arrière-pays des villes phéniciennes, je ne citerai que les reliefs des sanctuaires rustiques d'Ain el-Hayat, à Amrit, et du Ouadi Achour, au sud-est de Tyr, les linteaux d'Eddé et de Gharzouz, près de Byblos, et de Kharayeb, au nord de Tyr, ainsi que les trouvailles d'Oumm el-Amed, parmi lesquelles on ne recense pas moins de six monuments avec des globes ailés, les trois premiers consistant en des linteaux de porte provenant du sanctuaire oriental et de la chapelle du trône cultuel, les trois autres étant deux linteaux et une gorge de *naos* de

provenance incertaine [114]. Rien ne laisse supposer que le disque solaire ailé soit alors réservé à une divinité particulière. En revanche, lorsqu'il apparaît sur la façade des temples romains du Liban en compagnie d'attributs caractéristiques des divinités suprêmes, il y a tout lieu de penser qu'il joue un rôle analogue à celui de l'aigle éployé. Le caractère interchangeable des deux motifs sur l'idole du Jupiter héliopolitain conforte cette hypothèse [115]. De la même manière, dans les ruines du temple de Yammouné (**52**), le bloc d'architrave-frise orné du globe ailé et l'autel dédié au grand dieu de Baalbek forment un tout cohérent [116]. À Chhim (**39 C**), l'inscription du globe dans un croissant de lune évoque la symbolique des deux luminaires (**fig. 60**) ; en l'absence d'inscription, le titulaire du temple n'est pas identifiable, mais la présence, sur la façade du bâtiment, à droite de la porte et au-dessus d'un pyrée, d'un buste radié auquel un personnage représenté à gauche de la porte rend hommage laisse supposer que l'édifice cultuel est consacré à une divinité suprême [117].

Fig. 60. Linteau de la porte du temple de Chhim (39 C).



Photo J. Aliquot 2002.

Dyades et messagers

39 Les panthéons de la montagne libanaise présentent des caractéristiques qui correspondent en partie à celles des cultes pratiqués par les Phéniciens et les Araméens : d'une part, la prééminence du couple formé d'un dieu suprême et d'une grande déesse semble perpétuer le schéma d'organisation binaire des panthéons phéniciens et araméens de l'âge du Fer ; d'autre part, la présence d'un parèdre mineur aux côtés de ce couple évoque plus spécifiquement la figure du messager divin, d'abord attestée chez les Phéniciens à l'époque hellénistique.

Atargatis

40 La nomenclature et l'iconographie des grandes déesses libanaises suscitent de prime abord un embarras similaire à celui de l'auteur du *De Dea Syria* face à la divinité tutélaire des Hiérapolitains, dont l'idole se dresse dans une partie du sanctuaire où seuls certains prêtres peuvent pénétrer [118] :

> À l'intérieur sont placées les statues, celle d'Héra et celle d'un dieu qui est Zeus, mais à qui ils donnent un autre nom. Tous les deux sont en or et tous les deux sont assis, mais des lions portent Héra, tandis que l'autre est monté sur des taureaux. Vraiment, l'image de Zeus ressemble en tous points à Zeus, tant par la tête que par le costume et la posture assise ; le voudrait-on, on ne pourrait l'identifier d'une autre manière. En revanche, Héra présente à qui la regarde un aspect composite ; dans l'ensemble, c'est incontestablement Héra, mais elle a aussi quelque chose d'Athéna, d'Aphrodite, de Séléné, de Rhéa, d'Artémis, de Némésis et des Moires.

41 Par rapport aux dieux suprêmes de la montagne libanaise, les grandes déesses revêtent en effet des formes aussi diversifiées que celles de la déesse hiérapolitaine par rapport à son parèdre. Celles qui conservent une appellation sémitique portent toutes le nom d' *Atargatis* transcrit en grec, ce qui témoigne remarquablement du caractère araméen de la théonymie régionale. Le théonyme *Atargatis*, composé du nom *'tr*, « déesse », et du théonyme *'th*, forme araméenne de *'nt*, est attesté en premier lieu sur les monnaies frappées vers la fin du IVe s. av. J.-C. au nom des grands-prêtres de Hiérapolis [119]. Plus près du Liban, l'autel de Ptolémaïs-Akko dédié à Hadad et Atargatis fournit un témoignage précoce de l'essor du culte de la Déesse syrienne sur la côte phénicienne à l'époque hellénistique [120]. Sous l'Empire, Atargatis est désormais vénérée dans tout le Proche-Orient, non seulement sous son nom araméen, mais aussi sous les expressions θεὰ Συρία et *Dea Syria*, qui peuvent par ailleurs désigner d'autres divinités orientales, telles Dercéto et Astarté [121]. Les dévots libanais d'Atargatis juxtaposent généralement des ethniques à l'une ou l'autre des appellations de la Déesse syrienne, montrant par là qu'ils lui rendent alors hommage en tant que divinité tutélaire de leurs communautés : la parèdre d'Hadaranès à Niha (**59**) est ainsi nommée θεὰ Ἀταργάτις en grec et *Dea Syria Nihathena* en latin [122] ; de même, un autel de Béryte est consacré à l'Atargatis de Gérana, soit associée soit assimilée à Artémis et à Diane lucifère (θεᾷ Ἀταργάτει Γερανων Ἀρτέμιδι Φωσφόρῳ, *deae Syrie Geranensi Deanae Luciferae*) [123], tandis qu'une dédicace lacunaire de Qalaat Faqra (**31**) émane d'une déesse homonyme dont l'ethnique, s'il s'agit bien d'un ethnique, est estropié (θεὰ Ἀταργάτεις -ραβων) [124].

42 De manière plus originale, sur un autel naguère repéré au pied de l'Hermon oriental dans les ruines du sanctuaire de Kafr Hawar (**110**), le fidèle Lucius s'adresse spécifiquement à la « Déesse syrienne des Hiérapolitains » (θεᾷ Συρίᾳ Ἱερα[π]ολιτῶν), qu'il qualifie de « maîtresse » (κυρίας Ἀταργάτη[ς]) [125]. La souveraineté de la déesse fait ici écho à la servitude du dédicant qui se déclare son « esclave » (δοῦλος), conformément à l'usage du vocabulaire de l'esclavage pour décrire les relations qu'entretiennent les hommes avec leurs dieux sous l'Empire [126]. C'est l'hommage rendu à la grande divinité poliade de Hiérapolis qui différencie le texte de Kafr Hawar des autres dédicaces libanaises à Atargatis. En l'occurrence, Lucius nomme sa déesse au moyen de l'expression qui figure sur les monnaies hiérapolitaines des IIe et IIIe s. apr. J.-C. [127], distinguant ainsi nettement la divinité tutélaire de Hiérapolis des manifestations locales d'Atargatis, en particulier celle de la déesse à Damas, cité dont relève probablement Kafr Hawar à l'époque romaine.

Même si l'on ne connaît aucune autre dédicace à la déesse hiérapolitaine au Liban, le cas de Lucius n'est certainement pas isolé, car les mentions récurrentes de Μαμβογαιος et des anthroponymes apparentés dans l'onomastique régionale suggèrent que le prestigieux culte hiérapolitain a ici d'autres adeptes.

43 Μαμβογαιος est un nom de personne dérivé du toponyme araméen de Hiérapolis-Bambykè (aujourd'hui Membij, en Syrie du Nord), *mnbg*, auquel l'ajout du suffixe grec -αιος donne l'allure d'un ethnique signifiant « de Membij ». Récemment, J. Lightfoot en a étudié les diverses variantes grecques et latines, attestées en Commagène, à Doura-Europos, en Apamène, en Émésène, en Damascène, dans la Békaa, sur l'Hermon, sur le plateau du Jawlan et dans le Hauran [128]. Son travail fait apparaître que les mentions de Μαμβογαιος et des anthroponymes apparentés perpétuent le souvenir d'une dénomination obsolète dans des régions de la Syrie romaine où le culte hiérapolitain est étranger. Constatant que l'aire de diffusion de ces noms de personne recouvre partiellement celle du culte d'Atargatis au Proche-Orient, J. Lightfoot identifie leurs porteurs à des dévots syriens de la grande déesse qui auraient préféré s'adresser à elle en l'appelant par son nom sémitique ; selon elle, il faudrait distinguer ces derniers des Grecs, des Romains et des Syriens qui, à la manière des Hiérapolitains eux-mêmes, désignent la même déesse au moyen d'une appellation générique éventuellement complétée par l'ethnique grec de la cité. Je ne partage pas cette proposition fondée sur une surinterprétation des données onomastiques. La connotation religieuse du nom Μαμβογαιος est évidente, mais des raisons plus pragmatiques que celles qu'évoque J. Lightfoot ont pu amener des Syriens à appeler leurs fils Μαμβογαιος : compte tenu du fait que, d'une part, plusieurs cités portent le nom de *Hiérapolis* en Orient et que, d'autre part, plusieurs déesses locales moins prestigieuses que la déesse de Hiérapolis-Bambykè portent le même nom que celle-ci, le seul moyen de faire admettre comme une évidence que son enfant est un don de cette Atargatis est d'employer un anthroponyme original, élaboré *ad hoc* d'après le nom araméen, unique, de la ville. La formation du nom Μαμβογαιος répondrait donc à la nécessité de distinguer le culte hiérapolitain des autres manifestations d'Atargatis en Syrie. Des phénomènes de mode ont dû jouer ensuite dans la diffusion de cet anthroponyme, mais sa fréquence remarquable au Liban pourrait également renvoyer au succès régional de la déesse hiérapolitaine, qu'atteste par ailleurs le texte de Kafr Hawar.

44 Parmi les divinités libanaises portant le nom d'Atargatis, seule celle de Niha (**59**) est connue par des représentations figurées, sur trois monuments [129]. Chacun de ces monuments est constitué d'un bloc monolithe en calcaire dont le dé est orné d'une image divine et dont le plateau a pu supporter une statue ou rester vide, à la manière des trônes phéniciens. Le premier provient de l'*adyton* du grand temple. Le second a été retrouvé près du ruisseau qui coule en contrebas de cet édifice. Quant au troisième, il surmontait peut-être la plate-forme située à droite de l'entrée du petit temple, à proximité duquel il a été découvert. Chaque fois, une déesse est représentée debout et de face sur la face principale du dé, prenant appui sur la jambe droite, tandis que sa jambe gauche est fléchie sur le côté. De part et d'autre du dé, la présence de lions permet de l'identifier à Atargatis et de la distinguer de la Vénus héliopolitaine, habituellement flanquée de sphinx, à la manière des Astarté phéniciennes. Outre ces constantes, d'autres attributs donnent à la déesse de Niha une image composite. Dans le premier cas, elle s'apparente à la Fortune (**fig. 61**) : la tête couverte d'un couvre-chef évasé (*calathos*), à la manière des grands dieux orientaux, elle s'appuie sur un gouvernail qu'elle tient de la main droite et

soutient de son bras gauche une corne d'abondance d'où émergent une grappe de raisin, une pomme de pin et une grenade [130]. Dans le second cas, malgré la mutilation du relief, on vérifie à nouveau la présence de la corne d'abondance au bras gauche de la déesse. Enfin, dans le troisième cas, l'Atargatis de Niha ressemble autant à la Fortune qu'à une Amazone (**fig. 62**) : sa tête tourelée rappelle l'iconographie de la Fortune et de l'Atargatis « porteuse de tours » du *De Dea Syria* [131], mais le fait qu'elle s'appuie sur une lance de la main droite, qu'elle soit munie d'un carquois, qu'un pan de sa tunique soit écarté afin de découvrir son sein droit et que sa main gauche, aujourd'hui brisée, relève le bas de sa robe, laissant ainsi apparaître son pied gauche chaussé d'une bottine alors que son pied droit reste nu, indique qu'elle endosse ici les éléments caractéristiques de l'attirail amazonien, dont les divinités tutélaires des cités maritimes de Phénicie et de Palestine, à l'instar de la Dea Roma, sont souvent pourvues sous l'Empire [132]. Pour paraphraser le *De Dea Syria*, la parèdre d'Hadaranès ressemble donc incontestablement à Atargatis, la Déesse syrienne, mais elle a aussi quelque chose de l'Astarté phénicienne, de la Fortune de Béryte, de la Vénus héliopolitaine, de Roma et des Amazones. Le modèle iconographique utilisé à Niha vient probablement de la cité de Béryte, dont les marchands vénèrent Roma dès l'époque hellénistique et où la Vénus héliopolitaine prend parfois l'apparence de la Fortune poliade sous l'Empire [133].

Fig. 61. L'Atargatis de Niha (**59**). Musée national de Beyrouth.



Photo d'après Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 40, n° 16.

Fig. 62. L'Atargatis de Niha (**59**).

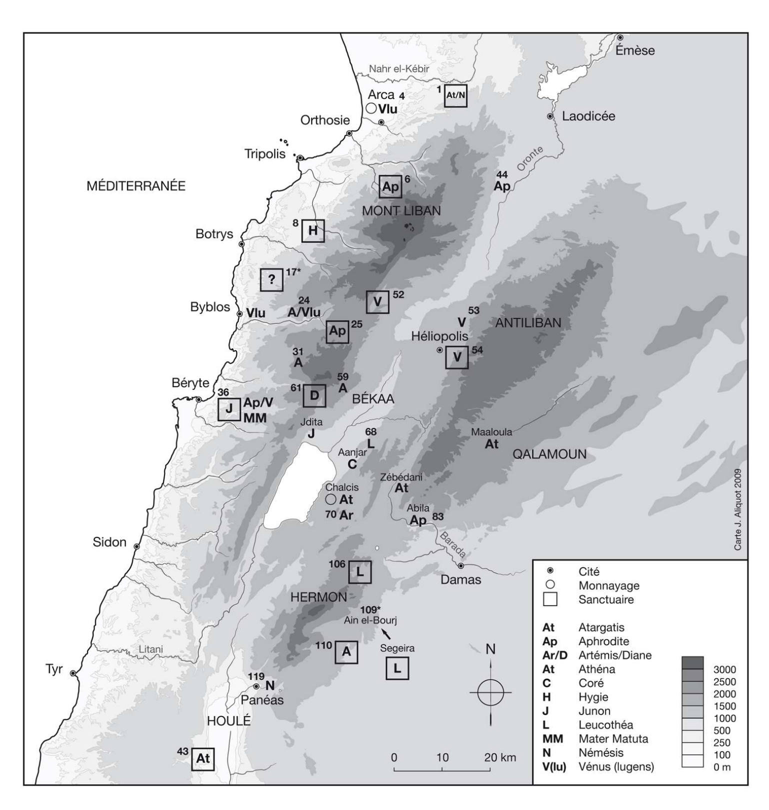


Photo d'après Nordiguian 2005, p. 58.

Les Dames du Liban

45 Contrairement aux Atargatis de Niha, de Gérana, de Qalaat Faqra et de Kafr Hawar, qui représentent divers aspects de la même divinité orientale, les autres grandes déesses du Liban portent des noms et des titres grecs ou latins qui livrent d'autant moins d'information sur le substrat originel des cultes locaux qu'ils sont répandus au Proche-Orient sous l'Empire **(fig. 63)** [134]. Les plus nombreuses sont assimilées à l'Aphrodite grecque, ce qui tient sans doute à l'ancienneté et à l'étroitesse des rapprochements établis entre cette divinité et l'Astarté phénicienne en Grèce comme en Orient [135]. Dans les cités phéniciennes et dans leur arrière-pays, le nom d'Aphrodite remplace en effet couramment celui d'Astarté à l'époque hellénistique : au sanctuaire de Bostan ech-Cheikh, près de Sidon, le texte fragmentaire qui mentionne Aphrodite fait écho à la dédicace phénicienne à Astarté et à Echmoun [136] ; au IIIe s. av. J.-C., la prière de Ouasta à Aphrodite, en territoire tyrien, émane vraisemblablement d'un de ces Phéniciens hellénisés que Philon de Byblos compte sous l'Empire parmi ceux qui considèrent toujours la déesse grecque comme équivalente à Astarté [137]. Au IIe s. apr. J.-C., l'auteur du *De Dea Syria* ne connaît lui aussi la grande divinité poliade de Byblos que sous cette appellation grecque [138] ; cependant, il utilise encore un théonyme phénicien transcrit en grec pour dénommer l'Astarté sidonienne, qu'il assimile pour sa part à Séléné et qu'un prêtre identifie à Europe, tandis que ses dévots la désignent parfois comme la « déesse céleste Aphrodite » (θεὰ Οὐρανία Ἀφροδίτη) [139]. Ces exemples rappellent que les déesses phéniciennes, même si elles sont habituellement assimilées à Aphrodite, n'en restent pas moins susceptibles de faire l'objet d'interprétations diverses.

Fig. 63. Les Dames du Liban.



Carte J. Aliquot 2009.

46 Il en va de même au Liban, où Aphrodite peut correspondre non seulement à Astarté, mais aussi à d'autres divinités orientales telles Dercéto et Atargatis [140]. À Brahlia (**83**) et peut-être à Omrit (**120**), rien n'indique si ses fidèles l'identifient ou non à une Astarté [141]. Comme les traditions locales sont autant marquées par l'hellénisation que par la romanisation de la nomenclature divine, plusieurs Aphrodite libanaises pourraient aussi correspondre à la Vénus héliopolitaine. Au sanctuaire de Deir el-Qalaa (**36**), la déesse à qui s'adresse le petit autel dédié en grec à Aphrodite et en latin à Vénus est peut-être la parèdre du Jupiter héliopolitain qui reçoit l'hommage des fidèles [142]. De la même manière, la découverte d'une dédicace grecque au grand dieu de Baalbek dans les ruines du sanctuaire d'Afqa (**25**) laisse supposer que certains fidèles de l'Aphrodite locale, mentionnée par le *De Dea Syria*, par Eusèbe de Césarée, Sozomène et Zosime, ont pu identifier cette déesse à la Vénus héliopolitaine [143]. À Sfiré, où la grande déesse est à la fois qualifiée de « maîtresse » et nommée *Aphrodite céleste* dans le bâtiment qui lui est consacré (**6 C**), la présence éventuelle du Jupiter héliopolitain parmi les dieux vénérés sur ce site laisse supposer que certains fidèles qui le fréquentent peuvent également considérer que la grande déesse locale n'est autre que la Vénus de Baalbek [144]. Sur une base de statuette passant pour provenir de Hermel, dans le nord de la Békaa, il n'est pas exclu que la parèdre du Jupiter héliopolitain soit désignée au moyen d'une formule attestée en grec à Baalbek (κυρία Ἀφροδίτη) et en latin à Béryte (*Venus domina*) [145]. La même incertitude pèse enfin sur l'identité d'une autre déesse vénérée dans la montagne libanaise. Le temple mentionné dans une inscription de Behdaydat (**17***) est ainsi consacré à une divinité qualifiée de κυρία, « dame, maîtresse », qui peut aussi bien correspondre à Atargatis qu'à une Astarté phénicienne ou à d'autres déesses orientales

telle l'Allat chère aux Arabes. En effet, si l'adjectif κυρία est souvent attribué à Atargatis, comme le rappelle notamment la dédicace de Lucius à Kafr Hawar (**110**), il complète également le nom de nombreuses divinités sous l'Empire [146].

47 La romanisation des traditions relatives aux grandes déesses libanaises est plus manifeste au sanctuaire de Deir el-Qalaa (**36**), où la parèdre de Balmarcod est assimilée à Héra (θεὰ Ἥρα) et à Junon (*Iuno*, *dea Iuno*, *Iuno Regina*, *I(uno) R(egina)*) selon que ses fidèles s'adressent à elle en grec ou en latin (**fig. 64**) [147]. Il est vrai que celle-ci pourrait elle aussi correspondre soit à une forme locale d'Atargatis, comparable à l'Héra hiérapolitaine du *De Dea Syria*, soit à une Astarté phénicienne. Cependant, au lieu de spéculer sur ses origines, il paraît plus intéressant de noter que son culte n'est guère attesté que sur le territoire de Béryte (Deir el-Qalaa) et d'Héliopolis (Jdita) et que, parmi ses appellations, la plus fréquente, *Iuno Regina*, est celle de la parèdre de Jupiter dans la triade capitoline. On peut proposer d'y voir un apport des vétérans romains lotis dans la région à l'époque augustéenne.

Fig. 64. Dédicace latine de Salvius Julius à Balmarcod et à Junon.



AE 1906, 190, à Deir el-Qalaa (**36**).
Photo J. Aliquot 2008.

48 Contrairement aux autres Dames du Liban, la déesse de Yanouh (**24**) n'est pas nommément connue. Le bas-relief d'époque impériale qui la représente a été récemment découvert en remploi sur le site du sanctuaire de Yanouh (**fig. 65**) [148] : sculpté sur le dé d'un autel, il la figure debout sur un socle, avec un long cou et un visage lisse, légèrement incliné à droite, soutenu d'une main et encadré par une chevelure épaisse prenant l'aspect de deux grosses tresses schématiques ; la déesse est enveloppée dans un manteau ou un voile qui, lui couvrant la tête jusqu'à retomber sur le socle, ressemble à une niche cintrée ; revêtue d'une robe ou d'une tunique ornée de motifs schématisant peut-être des

éléments brodés, elle ne porte aucun bijou, sa tête étant surmontée, au-dessus du manteau, d'un large support et d'un *calathos* très évasé ; sur le socle, elle est flanquée de deux animaux très abîmés que l'on peut vraisemblablement identifier à des lions. Dans l'ensemble, la « Dame de Yanouh », selon l'heureuse formule de P.-L. Gatier, est assez semblable aux divinités féminines de Qassouba (**21**), près de Byblos, et d'Arca-Césarée du Liban (**4**). Celle qui figure sur l'autel d'époque romaine de Qassouba est accompagnée d'un objet de nature indéterminée et non d'animaux ; cependant, sa coiffure, son vêtement, son attitude éplorée et l'aspect schématisé de sa représentation la rapprochent indubitablement de la déesse de Yanouh. Sur les monnaies d'Arca (**fig. 66**) figurent, d'une part, l'image d'un *calathos* évasé et flanqué de deux sphinx, comparable à celle qui apparaît sur un relief de Byblos dédié à la déesse céleste, et, d'autre part, une divinité dont l'apparence est très proche de celle de la déesse de Yanouh, à la différence près qu'elle y est placée sous un baldaquin et qu'elle n'est pas accompagnée d'animaux.

Fig. 65. La Dame de Yanouh (**24**).



Musée national de Beyrouth.
Photo d'après Gatier *et al.* 2004, p. 194, fig. 50.

Fig. 66. La Vénus d'Arca (4), au revers d'une monnaie frappée sous Antonin le Pieux.



Photo d'après Hill 1910, pl. 13, 7.

49 H. Seyrig avait proposé d'identifier les déesses de Byblos et d'Arca à une forme de l'Astarté phénicienne, qui aurait elle-même prêté ses traits à la Vénus héliopolitaine ; selon lui, les ressemblances entre toutes ces divinités témoigneraient de l'existence de traditions religieuses communes aux villes de la côte et au grand sanctuaire de Baalbek. À la suite de P.-L. Gatier, il semble préférable aujourd'hui d'insister sur les ressemblances remarquables entre les trois Dames du Liban-Nord plutôt que sur leurs traits communs avec la Vénus héliopolitaine. Toutes trois présentent la même attitude éplorée, caractéristique de la Vénus libanaise selon Macrobe [149] :

> Vénus est représentée sur le Mont Liban, la tête voilée, l'air triste, soutenant de sa main gauche son visage caché dans son manteau, et paraissant verser des larmes. Cette image, outre qu'elle représente la déesse pleurant pour le motif que nous avons dit, figure aussi la terre pendant l'hiver, au moment où, couverte de nuages, privée du soleil, elle est dans l'engourdissement ; les fontaines, qui sont comme les yeux de la terre, coulent plus abondamment, et les champs, privés alors de leur parure, offrent leur aspect triste. Mais lorsque le soleil est sorti des parties inférieures de la terre, qu'il franchit les limites de l'équinoxe du printemps et prolonge la durée du jour, alors Vénus est gaie et belle ; les blés verdissent dans les champs, l'herbe dans les prés, les feuilles sur les arbres. Voilà pourquoi nos ancêtres ont consacré le mois d'avril à Vénus.

50 Macrobe établit un lien direct entre l'image de la Vénus libanaise et le deuil d'Adonis, dont le renouvellement périodique interviendrait en hiver, au moment de l'année où la nature est improductive. Quelle que soit la valeur de cette interprétation naturaliste du mythe d'Adonis, il n'en reste pas moins que, tout comme les déesses de Byblos et d'Arca, la Dame de Yanouh répond au signalement de la Vénus endeuillée du Liban (*Venus lugens*), qui ne porte aucun bijou et dont le visage reste inexpressif et même caché sous l'effet de

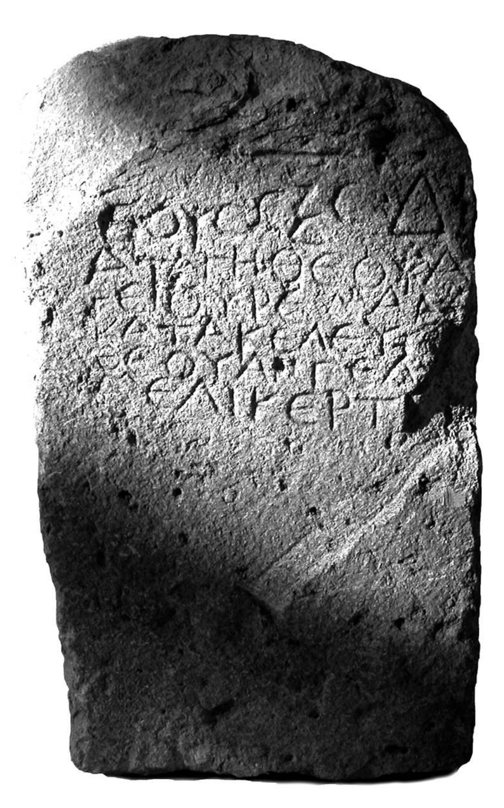
la douleur : ce constat corrobore remarquablement le propos de Philon de Byblos, selon qui les cités et les villages de Phénicie partagent des mythes communs [150]. La Dame de Yanouh n'en reste pas moins originale par rapport à celle de Byblos : les lions qui la flanquent sont plus habituels dans l'imagerie d'Atargatis et d'Allat que dans celle d'Astarté. Comme le suppose P.-L. Gatier, il n'est pas impossible que l'image de cette déesse en deuil, aujourd'hui attestée dans la haute vallée du Nahr Ibrahim, corresponde aussi à celle de l'Aphrodite d'Afqa et que les Ituréens, qui ont dominé toute la région au Ier s. apr. J.-C., aient été les agents de sa propagation jusqu'à Arca.

Messagers

51 Depuis les époques perse et hellénistique, les Phéniciens ont pris l'habitude de placer un parèdre mineur aux côtés des grandes figures divines de leurs panthéons et de lui assigner un rôle de messager. Les cultes du sanctuaire rural d'Oumm el-Amed sont les premiers à témoigner de l'apparition de ce type de figure divine dans l'arrière-pays des villes phéniciennes. D'après la dédicace phénicienne gravée sur le socle d'un sphinx découvert sur le site de ce sanctuaire rural proche de Tyr, le dieu Ange de Milkashtart est ici l'objet d'un culte au même titre que les autres dieux vénérés localement [151].

52 À Haloua (**89**), au nord de l'Hermon, la prescription du dieu saint topique de Rémala, datée en 156 apr. J.-C., est affichée « selon l'ordre du dieu ange Mélicerte » (**fig. 67**) [152]. La mention d'un ordre divin est banale. En revanche, la juxtaposition des noms *dieu*, *ange* et *Mélicerte* est plus inattendue : elle révèle que Mélicerte se confond localement avec son ange pour transmettre les instructions du grand dieu au commun des mortels. Mélicerte n'apparaît que comme une hypostase du dieu saint de Haloua, en position intermédiaire entre le grand dieu local et les fidèles qui érigent la stèle sur son ordre. En introduisant l'idée d'une hiérarchie dans le panthéon local, l'intervention du messager divin de Haloua confirme indirectement l'identification du dieu de Rémala à une grande divinité cosmique flanquée d'un ou de plusieurs parèdres mineurs. Le principe de l'intervention de l'ange en faveur d'une autre divinité fait partie des croyances traditionnelles de la Phénicie depuis le début de l'époque hellénistique : il est attesté sur le territoire de Tyr en 222-221 av. J.-C., d'après l'inscription phénicienne qui attribue au messager divin de Milkashtart la construction d'un portique pour Astarté dans l'enclos du dieu de Hamon [153].

Fig. 67. Prescription de Haloua (**89**).



IGLS 11, 1.
Photo J. Aliquot 2004.

53 Au sanctuaire de Deir el-Qalaa (**36**), le dieu ange à qui Licinia consacre un autel votif pourrait être lui aussi l'hypostase d'une divinité suprême, comme le suggère J.-P. Rey-Coquais [154]. Si l'on devait se risquer à identifier cette divinité, on pourrait hésiter entre Balmarcod et Jupiter héliopolitain, tous deux vénérés à Deir el-Qalaa. Cependant, l'ange peut lui-même correspondre à l'un ou l'autre de ces grands dieux. En effet, sous l'Empire, on observerait la même identification du dieu à son ange à propos de Jupiter héliopolitain à Ostie et de Zeus Ange à Gérasa [155]. Même s'il semble perpétuer une croyance d'abord attestée en milieu phénicien à l'époque hellénistique, le culte des anges païens se développe donc dans la montagne libanaise selon des modalités désormais communes à tout le monde romain. Les deux témoignages épigraphiques qui le montrent sont à porter au dossier des « anges du paganisme » que F. Cumont a ouvert en 1915 afin de mettre en évidence le caractère traditionnel de l'angélologie dans la religiosité païenne du Proche-Orient romain [156]. Ils donnent enfin une certaine consistance aux spéculations des auteurs phéniciens de l'époque romaine sur les messagers divins. Publiant une dédicace à Zeus Ange de Gérasa, P.-L. Gatier remarque justement que l'intérêt du philosophe néopythagoricien Nicomaque de Gérasa pour les messagers divins a pu être suscité par des interrogations sur les cultes effectivement pratiqués dans la cité qui l'avait vu naître [157]. En Phénicie, cette tradition cultuelle attestée sur le Mont Liban et sur l'Hermon a pu inspirer Porphyre de Tyr, le premier philosophe à avoir élaboré « une doctrine précise sur la nature et sur la fonction des anges », et Jamblique de Chalcis [158].

Conclusion

54 Les actes publics de dévotion et les noms théophores du Liban évoquent la confiance que les communautés locales ont dans le pouvoir salvateur des dieux, sans que leurs attentes soient différentes de celles des autres communautés du Proche-Orient et du monde romain. C'est pourquoi je m'écarterai ici résolument des savants qui, en s'appuyant notamment sur des arguments onomastiques, suggèrent de distinguer la religiosité des peuples de langues sémitiques de celle des autres peuples de l'Empire romain. Ainsi, par exemple, A. Caquot conclut son étude des noms théophores palmyréniens de la manière suivante [159] : « Le témoignage des noms propres est toujours révocable en vertu du caractère conservateur des onomastiques. De fait, les caprices de la mode ne semblent pas avoir joué à Palmyre au long des quatre siècles venus à la lumière. Mais les noms, traditionnels, restaient intelligibles, et rien ne nous contraint à y voir les reflets d'une piété éteinte. Or cette piété n'a rien de spécifiquement palmyrénien, ou araméen, pas plus que celle des anthroponymes de l'Ancien Testament n'est spécifiquement israélite. Les parallèles rencontrés chemin faisant viennent des horizons les plus divers du domaine sémitique. Il n'est pas un nom propre palmyrénien qui ne trouve çà ou là son équivalent. N'est-on pas alors en droit de parler d'une religiosité sémitique, celle-là même qui a inspiré aux psalmistes leurs images et que reflètent encore certains des "beaux noms" coraniques d'Allah ? » Que les fidèles de langue sémitique cherchent autant à conserver qu'à actualiser leurs traditions religieuses est indéniable, mais on ne saurait se satisfaire de la démarche consistant à transformer son propre champ d'investigation en réalité objective sans prendre garde que les faits qui lui donnent une certaine cohérence se trouvent aussi en dehors de ses limites présupposées. Comme la religiosité des actes publics de dévotion se conforme à celle des noms théophores, non seulement au Liban et au Proche-Orient, mais aussi dans le reste du monde romain, il me semble plus pertinent de considérer que les anciennes traditions orientales prospèrent aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne parce qu'elles ont des points communs avec celles de l'ordre dominant. D'après l'étude de la nomenclature et de l'imagerie divines, il n'est pas toujours possible de distinguer les apports respectifs des traditions orientale, grecque et romaine dans l'état des cultes libanais. Néanmoins, il est intéressant de constater que les formules théonymiques transcrites en grec ou en latin illustrent souvent l'influence linguistique de l'araméen sur la culture régionale, déjà soulignée à propos des Ituréens, que les panthéons de la montagne libanaise présentent des caractéristiques qui correspondent en partie à celles des cultes des Phéniciens et des Araméens, avec la prééminence d'une dyade éventuellement pourvue d'un messager, et que les communautés locales adoptent des conceptions astrologiques élaborées en Orient à l'époque hellénistique pour souligner le caractère universel du pouvoir dévolu à leurs divinités suprêmes, quitte à dévoyer le motif égyptisant du disque solaire ailé, dans le Mont Liban. Un autre fait mis en évidence par l'étude de la nomenclature divine est l'importance des appellations topiques, qui souligne l'attachement des fidèles, non à une vague tradition orientale censément immuable, mais plutôt à la coutume du pays, du lieu, du village. Enfin, les cas particuliers des grands dieux de Deir el-Qalaa (Jupiter Balmarcod et Junon Reine), de l'Atargatis-Tyché de Niha et de la Vénus endeuillée du Liban-Nord permettent d'ores et déjà de constater que ce souci d'ancrer dans le sol les dévotions locales s'accompagne de l'imitation de modèles interprétatifs élaborés et déjà éprouvés

dans les villes voisines du Liban, en particulier dans celles qui comptent certainement parmi les plus hellénisées du Proche-Orient : les cités phéniciennes et Damas.

NOTES

1. Notamment Caquot 1962 et 1975, Milik 1967 et 1972, Teixidor 1977, p. 156-163, Briquel Chatonnet 2005b. Pour les noms théophores de l'Hermon, voir l'index onomastique commenté d' *IGLS* 11, p. 113-124.

2. *IGLS* 11, 22. Caquot 1962, p. 244-245, rappelle que l'usage du verbe *ntn* dans l'anthroponymie est commun au phénicien, à l'araméen et à l'hébreu.

3. *IGLS* 11, 23.

4. *IGLS* 6, 2946, à Hosn Niha (*Zabdas*, *Zebidas*) ; *IGLS* 6, 2985, à Dakoué (Ζαβδας) ; Ghadban 1978, p. 391, n° 247, à Niha (Ζαβαδος) ; Ghadban 1980, p. 103, n° 2, à Nabha (*Zabdas*) ; Rey-Coquais 1999b, p. 641-642, n° 10, à Qalaat Faqra (Ζαβδος) ; *IGLS* 11, 20 et 22, à Rakhlé (Ζαβδας) ; *IGLS* 11, 22, à Rakhlé (Ζοβεδος) ; *IGLS* 11, 47, à Hiné (Ζεβεδος).

5. Waddington, *I. Syrie* 2564 (Maaloula), et *IGLS* 5, 2707 (Yabroud), avec l'analyse de Caquot 1962, p. 246-247.

6. Feissel 1983, p. 601-609, et mes remarques à propos de Βεελιαβος (*IGLS* 11, 4, 18, 21, 24, 39) et de Βελιαβος (*IGLS* 11, 5), dont on connaît d'autres transcriptions grecques et latines (Βαλιαβος, *Beliabo*, *Beliabus*, *Belihabus*), en particulier à Hosn Niha avec *IGLS* 6, 2946 (*Beliabus*). Ghadban 1987, p. 232-233 (*SEG* 37, 1456), réédite la dédicace de Nébi Ham mentionnant le nom Βηλιαβος, attesté à Palmyre sous la forme *blyhb*. Les noms phéniciens synonymes sont formés sur *ytn* : voir par exemple *Baalyaton* (*bʿlytn*), dans la région d'Oumm el-Amed, au début de l'époque hellénistique (Gubel 2002, p. 140-141, n^os^ 148-149, et 144, n° 157).

7. Διοδότα, Διόδοτος : Rey-Coquais 1972, p. 89-94 (Ouadi Abou Moussa) ; Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (Brahlia) ; *IGLS* 11, 4 (Deir el-Aachaiyer) et 36 (Burqush).

8. Ἀθηνοδώρα : *IGLS* 11, 38 (Qalaat Jendal). Ἀρτεμίδωρος : Salamé-Sarkis 1987, p. 127, n° 1 (*Artemidorus* à Baalbek) ; Rey-Coquais 1994b, p. 41-42 (Saidnaya). Διόδωρος : Yon 2009b, p. 198-203 (Sfiré) ; Waddington, *I. Syrie* 2565 (Maaloula) ; *IGLS* 6, 2743 (*Antonia Diodora* à Baalbek), 2989 (Bab Maréa) ; Aliquot 2007-2009 (Qasr Hammara) ; Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (Brahlia) ; *IGLS* 11, 18 (Jdeidet Yabous). Ζηνόδωρος est notamment attesté chez les Ituréens de la dynastie mennaïde, voir *IGLS* 6, 2851 (Baalbek). Ἡλιόδωρος : Renan 1864-1874, p. 172 et 237 (Byblos et Behdaydat) ; Rey-Coquais 1997, p. 935-936 (Brahlia) ; Aliquot 2006-2007 (Fijé). Θεόδωρος : Aliquot 2006-2007 (Fijé) ; *IGLS* 11, 13 (Ain Horché) ; *IGLS* 11, 27 (Rakhlé), pour le diminutif Θευδᾶς.

9. Ghadban 1980, p. 104, n° 3 (*SEG* 30, 1674), avec Caquot 1962, p. 249, et Milik 1972, p. 50.

10. Οκβεος est caractéristique de la Békaa méridionale et de l'Hermon : *IGLS* 6, 2981 (Aanjar) ; Aliquot 2007-2009 (Qasr Hammara) ; *IGLS* 11, 18 (Jdeidet Yabous). Les noms phéniciens synonymes utilisent le verbe *šmr* : par exemple *Baalshamar* (*bʿlšmr*) et *Echmounshamar* (*ʾšmnšmr*), à Oumm el-Amed et aux environs de ce site (Gubel 2002, p. 137-148, n^os^ 144, 156 et 165).

11. Le nom théophore d'Él Αννηλος est attesté à Hannouch : Renan 1864-1874, p. 146-147. Ανινας, *Haninas*, est fréquent dans tout le Proche-Orient ; *e.g.* *IGLS* 6, 2946 (Hosn Niha), et *IGLS* 11, 22, 31-32 (Rakhlé).

12. Ghadban 1978, p. 334, n° 185 (Baalbek) ; *IGLS* 11, 49 (Hiné). Toujours à Hiné, Βαραχαιος est un nom théophore abrégé signifiant « (le dieu) a béni » (*IGLS* 11, 47). Le nom [Βεελ]βαραχος est

restitué à Baalbek (*IGLS* 6, 2741). En phénicien, on connaît par exemple le nom *Isibarak*, « Isis à béni » (*'sbrk*), à Oumm el-Amed à l'époque hellénistique (Gubel 2002, p. 143, n° 156).
13. *AE* 1983, 929 et 931. Contrairement à ce que suggère Ghadban 1980, p. 102, tout rapprochement avec l'adjectif grec ἀγαθός est à exclure.
14. *IGLS* 11, 31-32 (Rakhlé). On en rapprochera le nom au génitif Σα[ι]ζουβα, qui est un diminutif tiré de *šyzb*, « sauver » ; voir Milik 1967, p. 573 n. 4, à propos de l'inscription de Beit Jallouk publiée par Seyrig 1961b, p. 267-268 (1985, p. 153-154).
15. Rey-Coquais 2000, p. 825.
16. *IGLS* 11, 7 (Aaiha).
17. Μαρινος : *IGLS* 6, 2740 (Baalbek) ; Kushnir-Stein 1995, p. 49 (Panéas). Μαρθωνη, « Madame » : *IGLS* 6, 2910 (Baalbek). Le phénicien utilise *'dn* pour souligner la souveraineté du dieu : ainsi avec le nom d'un suffète tyrien *Adonibaal* (*'dnb'l*), au début de l'époque hellénistique (Gubel 2002, p. 120, n° 115).
18. *I. Syrie* 1875 *a*, où Waddington copie [- - -]ΡΚΟΥΡΙΟΥΜΑΧΧΙ|[- - -]ΛΟΥ et transcrit fidèlement [Με]ρκουρίου Μαχχι[βή]λου ; la correction Μα(λ)χι[βή]λου, préconisée par Lévy 1901, p. 189, et adoptée un temps par Seyrig 1929, p. 338 (1985, p. 31), ne s'impose pas plus que l'équivalence entre Mercure héliopolitain et Malakbel, supposée d'après cet unique témoignage. Caquot 1962, p. 251, propose de traduire l'anthroponyme Μαχχιβηλου par l'interrogation « Qui est comme Bel ? ». Voir également *SEG* 7, 245, pour le nom d'homme Μαχαβηλος à Harran el-Awamid, en Damascène.
19. Σεμισνουρος : *IGLS* 11, 22 (Rakhlé). Voir Βηλτεινουριος, « Belti (*blty*) est ma lumière » : *IGLS* 5, 2609 (Husseiniyé, à 20 km au sud-ouest d'Émèse).
20. Dans l'Antiliban, Θαμαναιος (*SEG* 40, 1397) pourrait signifier « serviteur d'Ana(t) ». À Deir el-Qalaa, une pérégrine porte le nom double *Taimuola Bassa*, dont le premier élément est un hypocoristique féminin de *tym*, Θαιμος, *Taimus* (Jalabert 1906, p. 184, n° 52).
21. Αβδαμμαλεχος, « serviteur du dieu roi » : *IGLS* 6, 2883 (Baalbek). Αβεδανης, Αβιδαανας et Αβιδαανης, « serviteur d'Ana(t) » : *IGLS* 11, 4 (Deir el-Aachaiyer), 20 et 24 (Rakhlé). Αβεδλαας, « serviteur d'Él » : Ghadban 1975-1976, p. 573-578 (Akroum) ; Ghadban 1978, p. 392, n° 248 (Niha) ; *IGLS* 6, 2817 (Baalbek), avec la vocalisation Αβιδλαας. Αβιδααθης, « serviteur d'Ateh » : Ronzevalle 1940, p. 36 (Serghaya). Αβιδαλλαθος, « serviteur d'Allat » : Gatier 2005b (Qartaba). Αβιδβηλος, « serviteur de Bel » : Clermont-Ganneau 1901a (Houreiri) ; Waddington, *I. Syrie* 1854 *d* (Béryte). Αβιδδαρανης ou Αβιδδαρανος, « serviteur d'Hadaranès » : Seyrig 1961b, p. 267-268 (1985, p. 153-154, à Beit Jallouk). Αβιδοταρος, « Serviteur d'Atar » : Mouterde 1951-1952, p. 82 n. 3 (Deir Nébi Younan, Αβιδο[τ]ταρου) ; Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (Nébi Abel).
22. Αμαθανα, « servante d'Ana(t) » : Mouterde 1959, p. 57-60, n° 3, cf. Gatier 1994a, p. 778 (Halboun) ; Hajjar 1977-1978 (Brahlia) ; *IGLS* 11, 35 (Rakhlé). Μαθβεελη, « servante de Baal » : Aliquot 2006b, p. 135 (*SEG* 54, 1640).
23. Le nom d'homme Δοῦλος est attesté à Béryte. Voir Waddington, *I. Syrie* 1852.
24. Mouterde 1925, p. 355 n. 4. Voir Caquot 1962, p. 237, pour l'usage de la préposition *l-* dans l'anthroponymie sémitique. Les noms théophores de Shams tels *Lšmšy* ou Λισαμσαιος sont fréquents dans l'onomastique palmyrénienne. Milik 1972, p. 389-390, et *IGLS* 7, 4060 (Λισαμσος), pour un exemple plus proche du Liban, dans la pérée d'Arados. Comme on le constate à Palmyre, Ἡλιόδωρος traduit parfois les noms de ce type.
25. *IGLS* 11, 20 et 23 (Αμαρος), 21 (Αμρεος).
26. Ἀπολλώνιος, *Apollonius* : Aliquot 2007-2009 (Qasr Hammara) ; *IGLS* 6, 2952 (Deir Labas). Βάχχιος : *IGLS* 11, 22 et 25 (Rakhlé). Διονύσιος, le nom le plus répandu dans le monde grec, est courant à Byblos et dans l'arrière-pays de la ville : voir *e.g.* Alpi & Nordiguian 1996 (Blat) ; on le retrouve aussi à Deir el-Qalaa (Rey-Coquais 1999a, p. 624-625) et à Baalbek (*IGLS* 6, 2824 et 2859). Ἡραΐς : Renan 1864-1874, p. 327 (Fatqa). Ἡρακλέων : Renan 1864-1874, p. 246 (Smar Jbeil).

Νυμφαῖος est le nom d'un affranchi du tétrarque Lysanias d'Abilène : Savignac 1912 (Nébi Abel). *Saturninus* : *IGLS* 6, 2925 (*Sator(ninus)* à Temnine) ; *CIL* 8, 18084, l. 92 (Marcus Atilius Saturninus, Héliopolitain, soldat de la III^e légion *Augusta* à Lambèse).

27. Μαββογαιος et les noms apparentés sont bien attestés au Liban, en particulier sur l'Hermon : *IGLS* 11, 20, 22 (Rakhlé), 36 (Burqush), A/2 (Har Senaim). Μενναιος est le patronyme du premier dynaste de Chalcis du Liban : il s'agit vraisemblablement d'un nom théophore de Maan. Οταριων : *IGLS* 6, 2947 (Hosn Niha) ; *CIL* 3, 6672 (*Hotarion* à Deir el-Qalaa) ; *IGLS* 6, 2903 (féminin Οταρειους à Hermel). Σαμσαιος : *IGLS* 11, 24 (Rakhlé).

28. Αβελλααμουν, « Él-Hamon est (mon) père » : Renan 1864-1874, p. 138-139 (Ehden). Βαρβηλος, « fils de Bel » : Bel & Gatier 2008, p. 102-103, n° 15. Βαρελαας, « fils du dieu » : Aliquot 2007-2009 (Qasr Hammara) ; l'interprétation grecque de ce nom, Θεότεκνος, est attestée à Sidon (Rey-Coquais 2000, p. 823, et peut-être Feissel, *Bull. ép.* 2002, 579) ; sur Θεότεκνος, Roques 1998 et 1999, avec les remarques de Gatier, *Bull. ép.* 2002, 452. *Barathbalathis*, « fille de Baalat », est sans doute le nom de la dédicante dans l'inscription de Deir el-Qalaa publiée en dernier lieu par Rey-Coquais 1999a, p. 619-620.

29. Διογένης : Renan 1864-1874, p. 326 (Fatqa) ; Rey-Coquais 1972, p. 89-94 (Ouadi Abou Moussa).

30. Ἑρμῆς : *IGLS* 6, 2891 (Nahlé). Κάστωρ : Renan 1864-1874, p. 255-256 (Douma). Μερκούριος : Waddington, *I. Syrie* 1875 *a* (Souk Ouadi Barada) ; *IGLS* 6, 2731 (Baalbek) ; Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (Nébi Abel).

31. Αζιζος : Cumont 1928, p. 167-168 (Aaqoura) ; *IGLS* 6, 2917 (Yammouné) ; Aliquot 2007-2009 (Qasr Hammara). Μονιμος : Lammens 1900, p. 309, n° 51 (Kfar Hay). Σαλαμανης et Σελαμανης : *IGLS* 6, 2731 (Baalbek) et Gubel 2002, p. 125, n° 122 (Douweir) ; un obélisque de Sidon porte une dédicace phénicienne au dieu Shalman (Gubel 2002, p. 86, n° 78).

32. Pleket 1981 ; MacMullen 1981 [1987], p. 133-134.

33. Renan 1864-1874, p. 648-649 ; Beaulieu & Mouterde 1947-1948, p. 6-9, pl. 6 (J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1949, 197 *a* ; Zucker 1953, méconnaissant l'édition précédente ; *Bull. ép.* 1955, 242 ; *SEG* 20, 389 ; Bonnet 2004, p. 128-132, avec la discussion des lectures anciennes, le texte de Zucker et un commentaire que je ne suis pas) : Βασιλεῖ Π[τ]ολ̣[εμ]α̣ίωι | καὶ Ἀφροδίτ[ηι ἐπη]κόωι | Ἰμίλκα[ς] *vac.* Σαμῶτος | εὐ[χὴν]. L. 1 : le fac-similé de Renan justifie la restitution de Π[τ]ολ̣[εμ]α̣ίωι (Zucker) ; [Πτολεμαί]ωι (Renan) ; Π[τολεμαί]ωι (Mouterde). L. 3 : la lacune au milieu est diversement complétée, Πιμιλκα[τος] ou Πιμιλκα[ρτος] Σαμῶτος (Mouterde), Πιμίλκα̣[ς Ναβου]σαμῶτος (Zucker) ; les noms Πιμιλκατος, Πιμιλκαρτος, Πιμίλκας et Ναβουσαμῶς sont inconnus par ailleurs ; d'après le fac-similé de Renan, la lecture du *pi* au début de la ligne est douteuse ; je propose donc de restituer deux noms bien attestés, Ἰμίλκας en milieu phénicien (Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* 13, 85-91 et 114) et Σαμῶς dans l'Égypte lagide (*e.g.* *P. Cairo Zen.* 2, 59151 et 59173). L'identité du souverain ne peut être précisée, quoi qu'en pensent les précédents éditeurs (il s'agirait de Ptolémée IV selon Mouterde, de Ptolémée I^er selon Zucker), mais son appartenance à la dynastie lagide permet de dater le texte du III^e s. av. J.-C.

34. Une autre dédicace hellénistique Ἀφροδίτῃ ἐπηκόῳ est connue : elle proviendrait de Ouasta ou de Sidon selon Gatier 2004, p. 139-144, n° 2. À l'époque hellénistique, Hadad et Atargatis sont désignés de la même manière sur l'autel de Ptolémaïs-Akko (*SEG* 18, 622 : θεοῖς ἐπηκόοις). Sous l'Empire, les grands dieux du Proche-Orient reçoivent assez souvent l'épithète ἐπήκοος : Renan 1864-1874, p. 234-236, publie la dédicace d'Aabeidat (Mont Liban) Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναιῳ ἐπηκόῳ ; dans le Hauran, Zeus est lui aussi qualifié de la même manière à plusieurs reprises (Sourdel 1952, p. 24, 26 et 98) ; l'épithète est courante à Palmyre (Gawlikowski 1990a, p. 2632-2633).

35. Ainsi chez Athénagore d'Athènes, *Supplique au sujet des chrétiens* 26, auquel renvoie MacMullen 1981 [1987], p. 236 n. 172, tout en donnant de nombreuses références aux dédicaces

adressées à des divinités qualifiées de ἐπήκοος, *exaudiens* et *exauditor* (Grèce, Thrace, Asie Mineure, Italie et Rome).

36. Voir par exemple Gubel 2002, p. 140-141, n[os] 148-149. L'expression est également courante à Palmyre.

37. *IGLS* 11, A/12.

38. Sur ce point, MacMullen 1981 [1987], p. 62, et Veyne 1983b, p. 290.

39. MacMullen 1981 [1987], p. 87-107. Burkert 1987 [2003], p. 15-33, insiste à juste titre sur le fait que les initiés aux mystères ont les mêmes besoins que les fidèles des autres cultes.

40. Les actes liturgiques formulés pour le salut du maître de maison et de ses proches sont fréquents : par exemple *IGLS* 6, 2715, 2719-2720, 2728, 2743, 2748, 2751-2752, 2755, 2757, 2902, 2904-2906, 2908, 2910, 2930-2932, 2939 ; *IGLS* 11, 12. Sur l'expression *'l ḥyy*, voir Dijkstra 1995, qui rappelle que deux autres formules dédicatoires araméennes fréquemment attestées au Proche-Orient sont susceptibles d'être transcrites en grec : d'une part, les proscynèmes grecs du type μνησθῇ ὁ δεῖνα équivalent à la formule araméenne *dkyr*, « que soit commémoré (Untel) » ; d'autre part, le participe grec εὐξάμενος peut apparaître comme le synonyme de l'araméen *mwd'*, fréquemment employé dans les consécrations de pyrées au dieu anonyme de la Palmyrène.

41. Dussaud 1896, p. 299 : [Διὶ σω]τῆρι | Ἀπο[λλ]όδω|ρος Νείκωνο(ς) | ἀπὸ σεισμοῦ | διασωθεὶς ἀνέ|θηκεν. Voir *SEG* 7, 360 (Doura), pour une autre dédicace à Zeus consécutive à un séisme (περὶ δ' ὥραν ἡμερινὴν σεισμοῦ κατὰ τὴν χώραν γενομένου).

42. Hajjar 1977, p. 274-284, n° 231 (*I(ovi) [O(ptimo)] M(aximo) H(eliopolitano) V(eneri) M(ercurio) conservatoribus*). Jupiter héliopolitain est également qualifié de *conservator* à Béryte (Hajjar 1977, p. 230-232, n° 204). Sur le pouvoir salvateur des dieux et l'usage des épithètes σωτήρ et *conservator*, MacMullen 1981 [1987], p. 61-63, 245 n. 242, 250 n. 270, et Burkert 1987 [2003], p. 18-19.

43. Waddington, *I. Syrie* 1855 (Rey-Coquais 1999a, p. 626-627 ; Merkelbach & Stauber 2002, p. 264, n° 20/11/01). L'usage du verbe *ἵλημι, « être propice, favorable », est aussi attesté dans la dédicace d'Ahiré (Hauran) où le fidèle sollicite le secours d'un seigneur divin pour obtenir la santé et la gloire. Voir Waddington, *I. Syrie* 2442 (Sourdel 1952, p. 55).

44. Rey-Coquais 1989b (*SEG* 39, 1565 ; Rey-Coquais 1997, p. 935-936, avec des fautes typographiques ; *RICIS* 402/1004), cf. Gatier, *Bull. ép.* 1998, 499 : Ἔτους γλχ΄,| βωμὸν ἀκτ̣ι|πηγέῳ Διὶ καὶ Ἄ|πιδι οὐρανίῳ | Ἀνιανὸς Ἡλιο|δώρου παῖς σὺν | ἀδελφοῖς κὲ φεί|λοις εὐξάμενος | ἀνέθηκεν ἅμα | τῷ ἐνὶ (ἱ)δρύσμα|τι πηγῶν ζ΄ εὖ | ἀναδιδόντων | πἔδας κὲ μη|τέρας ὠθεόν|[των ἀπὸ ἀτεκνίας],| ἐπὶ ἀρχῆς Ἡροφίλ[ου]. L. 10-11 : sur la pierre, τῷ ΕΝΙΔΡΥCΜΑ|ΤΙ, avec (ἱ)δρύσμα|τι pour ἱδρύματι ; τῷ [- - -]ΥCΜΑ|ΤΙ (Rey-Coquais) ; τῷ [κλ]ύσματι, « clystère, lavement », ou un composé (Gatier). L. 16 : [ἀπὸ ἀτεκνίας] (*RICIS*).

45. *Lettre à Sérapion*, éd. W.C. Wright, p. 272 ; cf. Gatier 2008-2009.

46. Aliquot 2007-2009.

47. Dunand 1965, p. 50 (el-Aouatin) ; Hajjar 1965, p. 72 (Débaal). *Bodashtart* est aussi le nom du roi sidonien du V[e] s. av. J.-C. dont les dédicaces ont été retrouvées au sanctuaire d'Echmoun à Bostan ech-Cheikh. Voir Gubel 2002, p. 79-81, n[os] 65-69 (Bordreuil).

48. Seyrig 1939b, p. 194 (*AntSyr* 3, p. 26). Sur les mains votives du Proche-Orient et du monde romain, voir aussi Bel & Gatier 2008. Milik 1972, p. 428-435, publie la dédicace hauranaise de Sammet el-Baradan Ιλααλγῃ καὶ τῷ ἀνγέλῳ αὐτοῦ Ιδαρουμᾳ, « à Ilaalgé et à son Ange Idarouma ("Main-Levée") », ainsi qu'une monnaie nabatéenne où apparaît la main d'un dieu.

49. *IGLS* 6, 2880 : Αββωσας | εὐξάμε|νος ἀνέ|θηκεν. Ghadban 1978, p. 303-304, n° 171 : Γάϊος | εὐξάμενος | ἀνέθη|κεν.

50. *IGLS* 6, 2930 (Hajjar 1977, p. 474-476, n° 342) : Μενίσκος ὑπὲρ | ἑαυτοῦ καὶ θυγατρ(ὸς) | καὶ συμβίου καὶ | θρεπτῶν εὐξαμ[έ]|νω(ν). J.-P. Rey-Coquais considère que σύμβιος se rapporte à la femme du donateur. Comme le rappelle Y. Hajjar, ce substantif pourrait plutôt se rapporter à sa

fille, ce qui aurait le mérite de respecter l'ordre hiérarchique des personnages cités à la suite ; il faudrait alors comprendre que Méniscos dédie la main divine de Niha pour lui-même, pour sa fille et pour son gendre.

51. Gubel 2002, p. 128-129, n° 125 (Bordreuil). Au début, le *ṣpl* est probablement un élément de l'ensemble architectural qui fait l'objet de la dédicace, mais sa nature n'est pas déterminée. Les souverains lagides dont il est fait mention pour dater la dédicace sont Ptolémée III Évergète (246-221) et Arsinoé, sa sœur et épouse. La fin du texte rappelle leurs bienfaits dans la région.

52. Milik 1972, p. X.

53. Le fragment d'un autel en grès entreposé dans le vestibule de l'église de Maad porte une inscription publiée en dernier lieu par Chausson & Nordiguian 1996, p. 40-43, n° 1, ph., fig. 3 (*SEG* 46, 1781). Les deux premières lignes, sur la moulure de la corniche, ne sont que partiellement déchiffrées : [- - -]ΥCΙΤΟΥΚΕΠ[- - - | - - -]Α τοῦ κυρίου. Sur la photo, la lecture du *pi* à la première ligne n'est pas certaine : on voit une haste verticale, puis les traces d'une deuxième lettre effacée. Je propose donc la restitution suivante : [Ἔτο]υς ι´ τοῦ κὲ ι[ε´ | Ἀγρίππ]α τοῦ κυρίου. J'utilise les ères royales de 54 et de 49 apr. J.-C. pour convertir la double date. La dédicace à Zeus de Sanamein *IGR* 3, 1127, donne l'exemple d'une datation comparable. Sur les ères d'Agrippa II, voir Kushnir-Stein 2002, dont l'analyse convaincante est acceptée dans *RPC Suppl.* 2, 2006, p. 93, mais non par Kokkinos 2003. La suite du texte est gravée sur le dé du bloc dans un cartouche à queues d'arondes : Τῷ κυρί|ῳ ἁγί(ῳ) κὲ κυ|[ρ]ίῳ ὅλου | [τ]οῦ κόσ|[μ]ου Σατρά|[πη]ς θεὸς | [ἐ]ποίησε. L. 5-6 : F. Chausson transcrit Σατρά|[π]ε(ς) θεός, en supposant une omission du *sigma* ; sur la photo, je vois une lacune, une haste et une lettre lunaire où la présence d'une barre médiane semble due à un éclat de la pierre ; il paraît donc possible de restituer Σατρά|[πη]ς.

54. Rey-Coquais 1999b, p. 638-640, n° 6, cf. Aliquot 2002, p. 245 : Ὑπὲρ τῆς σω|τηρίας Μάρ|κου Ἰουλίου | Ἀγρίππα κυρί|ου βασιλέως | καὶ τῆς κυρίας | βασιλίσσης | Βερενίκης θε|ὰ Ἀταργάτεις [- - -]|ράβων ἀνέθηκε | διὰ Γαΐου Μαν|σουήτου ἀρχιε|ρέως καὶ ἐπιμε|λητοῦ. Comme l'a vu l'éditeur, la construction grammaticale de la dédicace est telle que θεὰ Ἀταργάτεις est nécessairement le sujet du verbe ἀνέθηκε. En revanche, la lecture proposée pour l'ethnique accolé au nom de la déesse, Ἀράβων, est problématique : elle pourrait supposer que certains habitants du Liban se reconnaissent eux-mêmes ou sont perçus comme des Arabes. Cependant, ces hypothèses paraissent incertaines et la photo du texte n'autorise aucune lecture définitive du mot suivant le nom de la déesse. Comme ce mot se termine par -ραβων, il semble préférable d'y reconnaître la fin d'un adjectif topique ou d'un nom de lieu au pluriel (s'il ne s'agit pas d'un nom de personne au nominatif, *e.g.* Στράβων). On retrouverait ainsi une formule théonymique habituelle.

55. Rey-Coquais 1999, p. 640, n° 7, sur l'autel votif trouvé dans les ruines du grand temple de Qalaat Faqra, puis revu à 300 m à l'ouest du bâtiment : Διὶ Ἡ|λιοπο|λίτῃ | παρὰ Ἑρ|μοῦ. Hermès est bien ici le dieu et non un homme, étant donné la rareté relative de l'anthroponyme au Proche-Orient. Voir toutefois un exemple connu au Liban, à Nahlé, *IGLS* 6, 2891.

56. Dans leur compte rendu de Milik 1972, J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1973, 72, le remarquent déjà : « Le premier objet [de l'auteur] est d'établir que des dédicaces sont faites par des divinités. La chose nous paraît naturelle. En effet Ad. Wilhelm [...] a mis en valeur diverses inscriptions grecques de cette catégorie : en Égypte des rois ont leur statue dressée par Ἶσις καὶ Ὧρος, à l'île de Hesseh au sud de Philae (*OGI*, 121), et à Syène (*ibid.*, 122), sur martelage au moins dans la première ; en Carie, à Aphrodisias, la déesse Ἡ Ἀφροδίτη consacre des parties d'édifices. Une formule en Asie Mineure nous dit aussi de tel personnage τειμηθεὶς ὑπὸ θεῶν. » Voir Wilhelm 1946, p. 5-10.

57. Veyne 1986 (2001, p. 281-310).

58. *IGLS* 11, 1.

59. Deissmann 1923, p. 70-71, rassemble déjà une documentation très complète sur les usages de διαταγή. Voir en dernier lieu *DGE* 5, p. 1042, *s.v.* διαταγή. L'inscription de Haloua montre que l'emploi du nom avec l'acception « ordonnance divine » ne se limite pas aux textes chrétiens.
60. *2 Esdras* 4, 11 (LXX) : ἡ διαταγὴ τῆς ἐπιστολῆς.
61. Par exemple, l'inscription d'Irbid (Jordanie) republiée par Pflaum 1952, p. 315-316 commémore la construction d'un bâtiment en 238-239 apr. J.-C. aux frais de la caisse publique διαταγῇ Φλ(αουίου) Οὐήρου, « sur la prescription de Flavius Vérus », architecte connu par des inscriptions de Déraa.
62. *Épître aux Romains* 13, 2 : « Ainsi, celui qui s'oppose à l'autorité se rebelle contre l'ordre voulu par Dieu » (ὥστε ὁ ἀντιτασσόμενος τῇ ἐξουσίᾳ τῇ τοῦ θεοῦ διαταγῇ ἀνθέστηκεν). Dans les *Actes des Apôtres* 7, 53, Étienne termine son discours devant le Sanhédrin en proclamant : « Vous aviez reçu la Loi promulguée par les anges et vous ne l'avez pas observée » (οἵτινες ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων, καὶ οὐκ ἐφυλάξατε). L'*Épître aux Galates* 3, 19, évoque à nouveau le rôle de la loi « promulguée par les anges dans les mains d'un médiateur » (διαταγεὶς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου).
63. L'expression διαταγῇ θεοῦ s'apparente aux formules plus courantes ἐξ ἐπιταγῆς et κατ' ἐπιταγὴν θεοῦ. Nock 1972, 1, p. 45-48 ; Robert 1936a, p. 108, n° 61, pour l'exemple d'un tronc à offrandes en bronze du Proche-Orient consacré à Atargatis κατ' ἐπιταγήν. Rey-Coquais 1997, p. 931-934, restitue le verbe ἐπιτάσσω dans la prescription médicale du dieu de Hosn Souleiman-Baetocécé (p. 932).
64. Sur les expressions qui suivent, et dont certaines sont attestées dès l'époque classique ou hellénistique avant de se banaliser sous l'Empire, Pleket 1981, Veyne 1986 (2001, p. 281-310) et Yon 2004 (à propos de la dédicace d'un trône votif de Byblos à Aphrodite par deux frères qui se présentent comme des dévots χρηματίσθεντες, « ayant reçu un oracle », *SEG* 54, 1599). Milik 1972, p. 388, republie l'inscription araméenne de Hatra émanant de deux frères « que le dieu dans le songe a instruits ».
65. Κατὰ κέλευσιν : Clermont-Ganneau 1888 (Deir el-Qalaa) ; *IGLS* 11, 1 (Haloua), 40 (Qasr Antar). Κατὰ χρηματισμόν : *IGLS* 6, 2729 (Baalbek). Κατ' ὄναρ : Renan 1864-1874, p. 397 (Hélaliyé, près de Sidon). Ὀνίρῳ χρησμοδοτηθείς : *IGLS* 11, A/17 (Panéas). *Ex iussu* : *IGLS* 6, 2965 (Jdita). *Iussu ipsius dei* : *IGLS* 6, 2928 (Niha). *Ex responso* : *CIL* 3, 6680 (Deir el-Qalaa) ; Jalabert 1906, p. 184-185, n° 53 (Deir el-Qalaa) ; *IGLS* 6, 2743, 2765 (Baalbek) ; Ghadban 1978, p. 353, n° 223, corrigé par Hajjar 1990b, p. 2504, n° 364 (Baalbek).
66. Clermont-Ganneau 1888 : [Κυ]ρίῳ [γ]ε[ν]|ναίῳ Βαλ|μαρκωδι, | τῷ καὶ Μη|γριν, κạτὰ | κέλευσιṿ | θεοῦ Α|ρεμθη|νου, Μά|ξιμος, | εὐχαριστ|[ῶ]ν ἀνέ|[θ]ηκα, « au seigneur *gennaios* Balmarcod, également appelé *Mégrin*, sur l'ordre du dieu d'Aremtha, moi Maximus, reconnaissant, j'ai consacré (ceci). »
67. Veyne 1986, p. 270-271 (2001, p. 294-295). Voir *CIL* 3, 6680 (Deir el-Qalaa), dédicace à Mater Matuta sur l'ordre de Junon.
68. *IGLS* 6, 2729 ([εὐξάμ]ενος κατὰ χ[ρηματισ]μόν), 2743 ([*e*]*x responso dei Conna*[*ri*], *v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*), 2965 (*ex iussu Iunon(is) l(ibens) m(erito) v(otum) s(olvit)*). Voir Veyne 1986, p. 273-274 (2001, p. 297-298), sur ces dédicaces dont les auteurs ne paraissent s'acquitter de leur vœu que parce qu'un dieu leur a suggéré de le faire.
69. Pour l'oracle du Jupiter héliopolitain, *infra*, chapitre 6. La question des consultations oraculaires est particulièrement embrouillée par Hajjar 1990a, qui soutient que quarante-quatre dieux et déesses du Proche-Orient rendent des oracles, en se fondant dans la plupart des cas sur la simple mention d'un ordre divin. Veyne 1986 (2001, p. 281-310) montre qu'on ne peut accepter cette analyse sans réserves, même lorsque les fidèles utilisent la terminologie des consultations oraculaires.
70. *IGLS* 6, 2928-2929 : dédicace et épitaphe de la prophétesse.

71. *IGLS* 11, A/13 et A/17 ; Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 7, 17, où le dieu n'est qu'un démon anonyme.

72. Zosime, *Histoire nouvelle* 1, 58, 1-3. Ce type de pratique hydromantique est aussi très répandu dans le monde romain. Dans le seul cadre du Proche-Orient, voir Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 4, 5, au sujet du puits de Mambrè, et Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 135 (éd. P. Athanassiadi, p. 302-303), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 195 et 199, à propos de l'eau de Styx en Arabie, localisée dans la haute vallée du Yarmouk par Tardieu 1990, p. 45-69.

73. Veyne 1986, p. 268 (2001, p. 291).

74. Lipiński 1995, p. 79-84.

75. Gubel 2002, p. 158, n° 178 (Bordreuil), où le phénicien *l'dnn lmlqrt b'l ṣr*, « à notre seigneur Melqart, maître de Tyr », correspond au grec Ἡρακλεῖ ἀρχηγέτει, « à Héraclès fondateur ».

76. Lipiński 2000, p. 626-636, sur le dieu de l'orage des Araméens.

77. Sur les appellations de Balmarcod, Rey-Coquais 1999a réunit les références aux sources épigraphiques utiles en signalant de nombreux inédits. Voir également *CIL* 6, 403 (Rome), dédicace de Marcus Verginus Bassus, centurion de la IVe légion *Scythica*, *I(ovi) O(ptimo) Ba[l] marcodi* ; Nordiguian 2005, p. 137, avec les photos de deux inscriptions inédites de Deir el-Qalaa, l'une en latin (*I(ovi) O(ptimo) Max(imo) Ba*[- - -]), l'autre en grec (θεῷ Βααλμαρκω|δωι) ; Sartre 2005b, p. 207-209, n° 1 (*AE* 2005, 1565), dédicace latine à Junon Reine et Balmarcod, à Beyrouth.

78. Clermont-Ganneau 1888, p. 94-95, avec *Psaumes* 29, 6.

79. Dussaud 1942-1943, p. 44 n. 4, que suit Hajjar 1985, p. 243-244.

80. Milik 1967, p. 601, suivi par Lipiński 1995, p. 115-116, qui ajoute que la racine *rqd* donne en sud-arabique le substantif *mrqd*, « défilé (de montagne) ».

81. Respectivement Dussaud 1955, p. 113 n. 3, Milik 1967, p. 576 n. 1, et Lipiński 1995, p. 116.

82. Waddington, *I. Syrie* 1855 (Rey-Coquais 1999a, p. 626-627 ; Merkelbach & Stauber 2002, p. 264, n° 20/11/01), sur deux fragments d'un piédestal : *Ị(ovi) Ọ(ptimo) Ṃ(aximo) Ḅ(almarcodi).* | Μ(ᾶρκος) Ὀκτάουιος Ἵλαρο[ς] | εὐξάμενος ἀνέθηκα | ὑπὲρ σωτηρίας Κο[ΐντ]ου | Εὐτυχοῦς καὶ τέκνων. | Εἴλαθί μοι, | Βαλμαρκως, | κοίρανε | κώμων καὶ κλύ|ε σοῦ, δέσποτα, | νῦν Ἱλάρου · σοὶ | [- - - | - - -]ρων ἀνέθηκα τη|λόθεν ἐκ νήσοιο | Ῥόδου τέχνασμα | ποθινόν, Ἄμμω|νος κεραοῦ χάλκε|ον ἀντίτυπον, | προχέοντα βρο|τοῖς ἱερόδρομον | ὕδωρ, « à Jupiter Très-Grand Très-Bon Balmarcod. Moi Marcus Octavius Hilarus, en ex-voto, j'ai consacré (ceci) pour le salut de Quintus fils d'Eutychès et de ses enfants. Sois-moi favorable, Baalmarcos, seigneur des danses, et écoute maintenant ton Hilarus, maître : pour toi… j'ai consacré, venant de loin, de l'île de Rhodes, un ouvrage désirable, une image en bronze d'Ammon cornu, qui verse aux mortels une eau dont la course est sacrée. »

83. Rey-Coquais 1999a, p. 609-612, 623 et 626.

84. Seyrig 1954a, p. 71-72 (*AntSyr* 5, p. 90-91).

85. Houghton *et al.* 2008, nos 1459 (Antiochos IV), 1669 (Démétrios Ier), 2106 (Antiochos VII), 2190-2192 (Démétrios II), 2334 (Antiochos VIII), 2387 (Antiochos IX) ; Augé & Linant de Bellefonds 1986, p. 518-519, nos 42-43 (monnaies civiques de la fin du IIe s. av. J.-C.). Sous les traits de Dionysos, il s'agirait d'Echmoun, selon Baudissin 1911, p. 231-241, et Seyrig 1954a, p. 71 (*AntSyr* 5, p. 90), ou du Baal de Sidon, selon Lipiński 1995, p. 168-169.

86. Plutarque, *Propos de table* 4, 5, 3 : τὸν δ᾽ Ἄδωνιν οὐχ ἕτερον ἀλλὰ Διόνυσον εἶναι νομίζουσιν, καὶ πολλὰ τῶν τελουμένων ἑκατέρῳ περὶ τὰς ἑορτὰς βεβαιοῖ τὸν λόγον. C'est pourquoi Seyrig 1954a (*AntSyr* 5, p. 86-91) suppose que le grand-prêtre de Dionysos mentionné sur un poids de Byblos du IIe s. apr. J.-C. sert en réalité le culte d'Adonis.

87. *IGLS* 11, A/12.

88. Bordreuil & Gatier 1990.

89. Milik 2003, p. 269-274 (daté en 105-104 av. J.-C.).

90. Teixidor 1986, p. 334, n° 167, avec les remarques de Bordreuil & Briquel Chatonnet 2001, p. 148-152 ; cf. également Ma'oz 1993, p. 544, qui publie une bonne photo du monument, mais qui considère à tort le texte comme un inédit provenant d'Assaliyé.

91. Sur ces questions linguistiques, voir Briquel Chatonnet 1991, et Bordreuil & Briquel Chatonnet 2001. L'usage persistant du phénicien à côté du grec est aussi attesté au milieu du IIe s. av. J.-C. dans la région de Tel Dan par les sceaux de Kadesh, dont Ariel & Naveh 2003 publient sept types différents (dont deux bilingues).

92. Il s'agit du nom du grand dieu de Qalaat Faqra (**31**). Voir Rey-Coquais 1999b, p. 632-638, nos 1 (Διὶ Βαελγαλασῳ), 2 (Διὶ Βεελγαλασῳ), 4 (μεγίστου θεοῦ) et 5 (θ[εῶι] πατ[ρῴωι Βε]ελγαλασωι), qui rapporte les opinions de J. Starcky et de B. Aggoula, selon lesquels le second élément du théonyme pourrait soit dériver de l'arabe *gals*, « haute montagne » ou « sol raboteux, dur », soit se rapprocher du syriaque *g'las*, « lacérer, denteler ». Dans les deux cas, il évoquerait les formations dolomitiques de Qalaat Faqra.

93. Zeus Beelepharos est connu par la dédicace Διὶ Βεελεφαρῳ de Halboun (Qalamoun), que republie Mouterde 1959, p. 57-60, n° 3 (cf. Gatier 1994a, p. 778, pour le matronyme du dédicant), et par deux inscriptions de Rome, *CIL* 6, 30934 ([*Iovi B*]*eheleparo*) et 31168 (*Dis deabusque Iovi Beellefaro*). Il est douteux que son nom figure dans une inscription lacunaire d'Ifry (**81***), contrairement à ce qu'écrit Milik 1972, p. 215. En revanche, on peut suivre cet auteur lorsqu'il propose, après Ronzevalle 1905, p. 45-48, de considérer Beelepharos comme le grand dieu de cette localité proche de Halboun. Pour sa part, Lipiński 2000, p. 361 n. 81, estime qu'il s'agit du Baal Péor biblique.

94. Beelmarès est connu par une dédicace tyrienne inédite : Μαρθα ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκε θεῷ Βεελμαρι. Citant ce texte dans son commentaire à *IGLS* 6, 2989, J.-P. Rey-Coquais suggère d'identifier Beelmarès au Zeus topique de Bab Maréa, qu'une inscription découverte non loin de cette localité du sud de la Békaa nomme au datif θεῶι Διὶ Βαιθμαρηι. Il semble plus vraisemblable de considérer qu'il s'agit de dieux différents.

95. À Temnine et-Tahta (**58**), *IGLS* 6, 2925 est une dédicace *I(ovi) O(ptimo) Beelseddi*. Le théonyme *Beelseddes* fait l'objet d'analyses divergentes. À la suite de S. Ronzevalle et de R. Mouterde, J.-P. Rey-Coquais rapproche son second élément de l'hébreu *sadé*, « les champs, la terre cultivée » ; il propose d'identifier ce « Baal des champs » à la divinité phénicienne que Philon de Byblos nomme *Agros*. Pour Hajjar 1990c, p. 2559, Beelseddès pourrait être un dieu topique, dont le nom dériverait du toponyme *Saaidé*, à l'ouest de Baalbek ; mais le même auteur estime plus pertinent de considérer que « *seddes* correspond à l'assyrien *šadū* et à l'hébreu *šadday*, deux termes qui signifient "montagne" », ce qui ferait de Beelseddès un « Seigneur de la montagne ». Toutes ces propositions sont conjecturales.

96. Mouterde, dans Lauffray 1944-1945, p. 67-68, n° 4 (*AE* 1950, 232), sur un autel de Béryte : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / Malechiabrudeno*. *CIL* 6, 36792, à Rome, au sanctuaire du Janicule : *Sac(rum) Aug (usto) Iovi Maleciabrudi*. À Maaloula, une dédicace incomplète s'adresse à un dieu dont le nom commence lui aussi peut-être par l'élément *mlk* : Mouterde 1959, p. 55-57, n° 2 (τῷ θεῷ Μαλαχηδα ?), mais cf. Milik 1972, p. 433, pour une autre hypothèse (τῷ θεῷ Μαλαχη(λ)αλειαν, « au dieu Ange du dieu très-haut »).

97. Sur les monnaies de Hiérapolis, A. Caquot, dans Seyrig 1971d, p. 14-18 (1986, p. 174-178), lit le mot *hdrn* au revers d'une monnaie hiérapolitaine de la fin du IVe s. av. J.-C. ; Greenfield 1987, suivi par Lipiński 2000, p. 632-633, préfère y lire *Hadad* (*hdd*), mais convient que l'épithète *hdrn* qualifie effectivement ce théonyme par ailleurs. Haack 2005 attire l'attention sur une attestation méconnue du théonyme *Hadaranes* dans l'inscription honorant la mémoire d'un prêtre à Rome : *Marco Antonio Soterico, aruspici, filio karissimo et sacerdoti Solis Invicti et Iovis Ederanisve Dol(i)chen(i), antistes Liberi Patris, colitorque deorum, qui vixit annis XXV, diebus XXII ; hic est situs in dolore patris, nomen ut supra.*

98. *IGLS* 6, 2928, ph., pl. 47. Le monument se trouve au Musée de Beyrouth. On rapprochera la représentation d'Hadaranès de celle qui orne l'autel anépigraphe de Niha conservé au Musée d'Istanbul. Voir Wiegand 1923, p. 113-114, fig. 173. Rey-Coquais 1987, p. 206, signale par ailleurs une dédicace inédite de Niha *deo Hadarani*. Voir également *IGLS* 6, 2908, sur un autel découvert dans les ruines du temple de Deir el-Ahmar (**49**), non loin de Niha : [*Deo Ha*]*daren*[*i*]. Le nom théophore décliné au génitif Αβιδδαρανου, attesté à Beit Jallouk (**1**) dans une inscription publiée par Seyrig 1961b, p. 267-268 (1985, p. 153-154), signifie « serviteur d'Hadaranès » ; dans la dédicace *CIL* 6, 32462 (Rome), le *cognomen* du prêtre de la Déesse syrienne Caius Julius Abdédéra serait une variante latine de cet anthroponyme selon Milik 1972, p. 374. À Délos, à l'époque hellénistique, Hadaranès pourrait occuper la petite chapelle accolée à la pièce cultuelle principale du sanctuaire des dieux syriens, si l'on considère le mot Α[δ]ρανα, restitué sur une mosaïque appartenant à cet ensemble architectural, comme la transcription grecque du nom *hdrn* (*ID* 2244, cf. Will 1985a, p. 146-147).

99. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, transmis par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 7 : αὐχμῶν δὲ γενομένων τὰς χεῖρας εἰς οὐρανὸν ὀρέγειν πρὸς τὸν ἥλιον. τοῦτον γὰρ (φησί) θεὸν ἐνόμιζον μόνον οὐρανοῦ κύριον, Βεελσάμην καλοῦντες, ὅ ἐστι παρὰ Φοίνιξι κύριος οὐρανοῦ, Ζεὺς δὲ παρ' Ἕλλησιν.

100. Lipiński 1995, p. 86. Datée de l'an 133-132 av. J.-C., la dédicace d'Oumm el-Amed « au seigneur Baalshamim » est la plus récente inscription phénicienne qui fasse mention du théonyme *b'lšmm*, « Baal du ciel », dans la région. Voir Gubel 2002, p. 137-138, n° 144.

101. Voir Briquel Chatonnet 1991.

102. Mont Liban et Békaa : Chausson & Nordiguian 1996, p. 40-43, n° 1, à Maad (τῷ κυρίῳ ἁγί(ῳ) κὲ κυ[ρ]ίῳ ὅλου [τ]οῦ κόσ[μ]ου) ; Clermont-Ganneau 1888, à Deir el-Qalaa (θεοῦ Αρεμθηνου) ; Rey-Coquais 2006, p. 20, n° 6, cf. *Bull. ép.* 2007, 513, à Tyr ([θ]εοῖς ἐν Θεβνει) ; Mouterde 1925, p. 355 n. 4, à Kadesh (θεοῦ ἁγίου οὐρανίου) ; *IGLS* 6, 2931, à Niha (ἁγίῳ θεῷ, désignant vraisemblablement Hadaranès), et 2946, à Hosn Niha (*dei Mifseni*) ; Ghadban 1981, p. 153-154, à Deir el-Ghazal (*de*[*i*]) ; Gubel 2002, p. 151, n° 169, à Karak Nouh (*deo Senea*). Antiliban et Abilène : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 180-181, à Ain el-Jaouzé (θεόν, τῷ θε[ῷ]) ; Mouterde 1957, p. 236-238, n° 6, à Bakil (τοῦ ἁγίου θεοῦ). Mont Hermon : *IGLS* 11, 1, à Haloua (θεοῦ ἁγείου Ρεμαλ̣α̣) ; 4, à Deir el-Aachaiyer (θεῶν Κιβορειας) ; 12, à Ain Horché (θεῷ πατρῴῳ, désignant probablement le Zeus ancestral de *IGLS* 11, 14) ; 40, à Qasr Antar (θεοῦ μεγίστου κὲ ἁγίου) ; 47, à Hiné (τοῦ θεοῦ) ; A/2 (τοῦ θεοῦ) et A/5, à Har Senaim (τῷ θ[εῷ]).

103. Mont Liban : Renan 1864-1874, p. 146-147, à Hannouch (τῷ Διὶ), 232, à Aamchit (θεῷ Διὶ), et 234-236, à Aabeidat (Διὶ οὐρανίῳ ὑψίστῳ Σααρναιῳ ἐπηκόῳ, avec l'inédit mentionné par Rey-Coquais 1993, p. 140) ; Lammens 1900, p. 309, n° 51, à Kfar Hay (Διὶ Αρα-) ; *SEG* 7, 191, à Byblos (Διὶ τῷ ἐν Ρησα̣) ; Alpi & Nordiguian 1996, à Blat (Διὶ μεγίστῳ) ; Yon 2002b, aux environs de Sfiré (Διὶ μεγάλῳ Βακαθσαφρειν) ; Gubel 2002, p. 75, n° 63, à Sarba (Ζεὺς ἐπουράνιος). Békaa : *IGLS* 6, 2960, à Maallaqa (Διὶ Θαμανειτ̣α̣νῶι, peut-être identifiable à Jupiter Beelseddès), et 2989, à Bab Maréa (θεῶι Διὶ Βαιθμαρηι) ; Aliquot 2007-2009, à Qasr Hammara (Διός, Ζεῦ). Abilène : Mouterde 1925, p. 362-363, n° 45, à Brahlia (Διὶ τῷ κυρίῳ) ; Rey-Coquais 1997, p. 937-938, à Brahlia (Διὶ καὶ θεοῖς ἄλλοις) ; Hajjar 1977-1978, à Brahlia (Διὶ καὶ Ἄπιδι τοῖς κυρίοις) ; Rey-Coquais 1989b, p. 612-613, à Souk Ouadi Barada (θεῶν [Διὸ]ς καὶ Ἄπιδος Ἀβίλης, Διὶ καὶ [Ἄπιδι]) ; Waddington, *I. Syrie* 2557 *a*, à Deir Qanoum (Διὸς κεραυνίο(υ)). Mont Hermon : *IGLS* 11, 14, à Ain Horché (Διὶ πατρῴῳ) ; 38, à Qalaat Jendal (Διὶ μεγίστῳ) ; 42, à Arné (θεοῦ Διὸς κώμης Ωρνεας). S'ajoutent les multiples appellations grecques et latines du Jupiter héliopolitain, voir *infra*, chapitre 6.

104. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 251, fig. 393 (buste de Luna) ; Mouterde 1951-1952, p. 28 et pl. 5, 3 (buste de Sol) ; cf. *IGLS* 11, 12 et 14 (dédicaces). Pour les monnaies de Tripolis, voir Hill 1910, p. 215-216 et 222-223.

105. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 12, fig. 20-21 ; Seyrig 1939a, p. 442 (1985, p. 143) ; Nordiguian 2005, p. 205 (photo).

106. Gubel 2002, p. 125, n° 122. Par analogie, l'empereur reçoit les mêmes attributs que les grands dieux, comme l'indique la dédicace d'un groupe statuaire au sanctuaire de Baalbek, *IGLS* 6, 2723 ; Hajjar 1977, p. 42-45, n° 24, cf. Rey-Coquais 1980, p. 132 : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) C (aius) Tittius / Raaeus plumbarius qui sta/tuas Solis et Lunae consacravit, locum / inter eas medium ad statuam Victori/[ae] auro inluminatam, pro sal(ute) imper(atoris) / [con]locandam consacrandam oc/[cupa]vit*, « à Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, Caius Tittius Raaus, artisan du plomb, qui a consacré les statues de Sol et de Luna, a réservé l'emplacement qui se trouve entre elles afin d'y placer et d'y consacrer une statue dorée de la Victoire pour le salut de l'empereur. » L. 2 : *Raaeus*, avec une ligature *AE* (Rey-Coquais) ; *Raaus* (Hajjar) ; [*Ca*]*rmaeus* (*IGLS*).

107. Cumont 1927 et 1928, avec les photos de Nordiguian 2005, p. 176-177 (autels d'Aaqoura et d'el-Hélabiyé). Sur le symbolisme des deux luminaires, Seyrig 1971b, Seyrig 1973 (1985, p. 443-447) et Gawlikowski 1990c.

108. Mouterde 1939, p. 392 (*IGLS* 6, 2916 ; Milik 1972, p. 422-423 ; Hajjar 1990c, p. 2562-2563 ; Mastrocinque 2000, p. 131 ; *SEG* 50, 1391), sur un autel votif : Ἰουλιανὸς Ἰουλια[νοῦ] | γλύπτης εἰδία(ι)ς χερ[σὶν] | τῷ θεῷ ἦρε σεμ[ν]ῶ[ς], « Julianus fils de Julianus, sculpteur, (ayant fait ceci) de ses propres mains, l'a offert solennellement au dieu. » L. 3 : je restitue ἦρε (aoriste de αἴρω) σεμ[ν]ῶ[ς] au lieu des théonymes inédits Ηρεσεμ Ω[π] (Mouterde, *IGLS*, Mastrocinque) et Ηρεσεμῳ (Milik, Hajjar).

109. Seyrig 1962b, p. 204-205 (*AntSyr* 4, p. 111-112).

110. Fischer, Ovadiah & Roll 1984, p. 163-164, pl. 29, 1, et 37, 1-2 (temple du dieu saint céleste à Kadesh) ; Wiegand 1923, p. 22, fig. 38 (temple de Bacchus à Baalbek), p. 98, fig. 148 (temple rond) ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 142-143, fig. 199-200 (temple d'Apollon à El-Hadet) ; Rey-Coquais 1992a, p. 259, fig. 2, et Nordiguian 2005, p. 55 (grand temple de Niha) ; Seyrig 1933, p. 255-256, fig. 15 (*AntSyr* 1, p. 104-105), et Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 229-230, fig. 346-347 (ruines du sanctuaire nord/nord-est de Rakhlé), cf. Nordiguian 2005, p. 73 (attribution erronée au temple d'El-Hadet) ; Nordiguian 2005, p. 210-211 (grand temple A de Sfiré). Un linteau orné d'un aigle éployé aurait été découvert à Beit Jallouk (**1**), mais on manque d'information sur ce point.

111. Seyrig & Starcky 1953, p. 47-48 ; Seyrig 1962b, p. 203-205 (*AntSyr* 4, p. 110-112) ; Seyrig 1971b, p. 371-373 ; Amy, Seyrig & Will 1975, p. 182-183.

112. Gubel 2002, p. 51-53, n° 38.

113. Ainsi dans la dédicace du roi Yehawmilk à la Dame de Byblos (milieu du Vᵉ s. av. J.-C.), republiée et traduite par Bordreuil, dans Gubel 2002, p. 64-66, n° 50.

114. Wagner 1980, p. 8-10, pl. 15, 3 (Ain el-Hayat) ; Dunand & Duru 1962, p. 177-180, pl. 85, 1-2 (Ouadi Achour) ; Gatier & Gubel, dans Gubel 2002, p. 73-74, n° 62 (Eddé) ; Nordiguian 2005, p. 131 (Gharzouz) ; Kaoukabani 1973, p. 54, pl. 18, 2 (Kharayeb) ; Dunand & Duru 1962, p. 169-172, pl. 63, 83 et 87, et Gubel 2002, p. 135-136, nos 139-141 (Oumm el-Amed).

115. Hajjar 1977, p. 274-284, n° 232 (bronze Sursock).

116. Hajjar 1977, p. 171-172, n° 152 : dédicace latine de Titus Clodius au Jupiter héliopolitain. Nordiguian 2005, p. 78, publie la première photo du bloc de Yammouné orné du disque solaire ailé. On peut en rapprocher le linteau du temple est d'Ain Aakrine (**8 B**), mentionné par Renan 1864-1874, p. 135. À Baalbek, un globe ailé figure sur le bandeau d'une niche semi-circulaire dans l'exèdre sud-est de la cour du grand sanctuaire (**54 A**). Voir Wiegand 1921, pl. 94, et Nordiguian 2005, p. 131.

117. Ortali-Tarazi & Waliszewski 2002b, p. 37-38, fig. 40-42 ; Nordiguian 2005, p. 129. Tout comme sur un linteau isolé de Byblos, le globe ailé prend ici place parmi des motifs végétaux stylisés. Voir Gubel 2002, p. 68, n° 54.

118. *De Dea Syria* 31-32 : ἐν δὲ τῷδε εἵαται τὰ ἕδεα, ἥ τε Ἥρη καὶ τὸν αὐτοὶ Δία ὄντα ἑτέρῳ οὐνόματι κληΐζουσιν. ἄμφω δὲ χρύσεοί τέ εἰσιν καὶ ἄμφω ἕζονται· ἀλλὰ τὴν μὲν Ἥρην λέοντες φέρουσιν, ὁ δὲ ταύροισιν ἐφέζεται. καὶ δῆτα τὸ μὲν τοῦ Διὸς ἄγαλμα ἐς Δία πάντα ὁρῇ καὶ κεφαλὴν καὶ εἵματα καὶ ἕδρην, καὶ μιν οὐδὲ ἐθέλων ἄλλως εἰκάσεις. ἡ δὲ Ἥρη σκοπέοντί τοι πολυειδέα μορφὴν ἐκφανέει· καὶ τὰ μὲν ξύμπαντα ἀτρεκέϊ λόγῳ Ἥρη ἐστίν, ἔχει δέ τι καὶ Ἀθηναίης καὶ Ἀφροδίτης καὶ Σεληναίης καὶ Ῥέης καὶ Ἀρτέμιδος καὶ Νεμέσιος καὶ Μοιρέων.
119. Les monnaies hiérapolitaines sont publiées par Seyrig 1971d, p. 14-18 (1986, p. 171-183), avec des remarques d'A. Caquot sur leurs légendes araméennes. Sur le théonyme *Atargatis*, Lipiński 2000, p. 636.
120. *SEG* 18, 622.
121. En dernier lieu Lightfoot 2003, qui, outre l'édition du *De Dea Syria*, livre également une synthèse bien informée sur le culte de ces divinités.
122. *IGLS* 6, 2929 (*Deae Syr(iae) Nihat(henae)*, θεᾶς Ἀταργάτεις) et 2936 (*Dea Suria Nihathe(na)*).
123. Mouterde 1954 ; Hajjar 1977, p. 243-244, n° 211, avec les corrections de Rey-Coquais 1999b, p. 639-640 et n. 32.
124. Rey-Coquais 1999b, p. 638-640, n° 6, cf. Aliquot 2002, p. 245.
125. *IGLS* 11, 45.
126. Outre les exemples allégués dans le commentaire à *IGLS* 11, 45, voir Pleket 1981, en particulier p. 166-171.
127. Pour les monnaies de Hiérapolis, Wroth 1899, p. 139-146 (θεᾶς Συρίας Ἱεροπολιτῶν).
128. Lightfoot 2001 et 2003, p. 39, 44, 56-57, 515. Voir *IGLS* 11, p. 120, *s.v.* Μαββογαιος.
129. Fani 2001-2002, p. 42-47, n[os] 1-3, réunit les illustrations de ces trois monuments en apportant d'utiles précisions sur le contexte de leur découverte ; Nordiguian 2005, p. 58, publie une bonne photo du troisième socle. Sur le relief de l'*adyton* du grand temple de Niha, resté à l'état d'ébauche, voir *infra*, chapitre 6.
130. Hajjar 1977, p. 371-375, n° 290. La composition de ce relief est analogue à celle du relief qui surmonte la base de Rome dédiée au Jupiter héliopolitain par un militaire originaire de Baalbek. Voir aussi le monument fragmentaire de la Békaa publié par Fani 2001-2002, p. 48-49, n° 5.
131. *De Dea Syria* 15 (ἐπὶ τῇ κεφαλῇ πυργοφορέει) et 32 (ἐπὶ τῇ κεφαλῇ [...] φορέει καὶ πύργον).
132. Seyrig 1972d. Pour l'iconographie de Roma, voir Di Filippo Balestrazzi 1997.
133. La déesse Roma dispose de sa propre chapelle dans l'établissement des Poséidoniastes de Béryte à Délos : Bruneau 1978. Pour la Vénus héliopolitaine sous l'aspect de Tyché, voir Seyrig 1972c, p. 108-109, et Hajjar 1977, n° 198 (intaille de jaspe rouge représentant les membres de la triade héliopolitaine, conservée à Beyrouth) ; Hajjar 1977, n° 208 (image de la Fortune sur l'idole engainée du Jupiter héliopolitain) ; Ronzevalle 1942-1943, p. 13-17, publie un relief mutilé de Beyrouth représentant la déesse tutélaire de Béryte sous l'aspect de la Fortune poliade, bien connue d'après les monnaies coloniales.
134. Même si ces divinités sont comparables aux autres grandes déesses hellénisées ou romanisées du Liban, je laisse provisoirement de côté les cas particuliers d'Athéna, de Leucothéa et de la Vénus héliopolitaine, qui font l'objet d'un traitement spécifique aux chapitres 5 et 6.
135. Sur Astarté, voir Lipiński 1995, en particulier p. 128-154, et Bonnet 1996. Pour les rapports entre Aphrodite et Astarté, Bonnet & Pirenne-Delforge 1999.
136. Dunand 1926, p. 6 (*SEG* 7, 263) : [- - - Ἀφ]ροδίτη[ι - - -]. Stucky 1993, p. 104, n° 227, republie la dédicace phénicienne à Astarté et à Echmoun.
137. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, transmis par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 32, évoque « Astarté, qui, au dire des Phéniciens, n'est autre qu'Aphrodite » (τὴν δὲ Ἀστάρτην Φοίνικες τὴν Ἀφροδίτην εἶναι λέγουσιν). Pour la dédicace de Ouasta, *supra*.
138. *De Dea Syria* 6.

139. *De Dea Syria* 4. La déesse céleste est bien attestée dans les cités phéniciennes. D'après Hérodote, *Histoires* 1, 105, son plus ancien sanctuaire serait celui d'Ascalon (τῆς Οὐρανίης Ἀφροδίτης τὸ ἱρόν). Pour les inscriptions de l'époque romaine, voir Gubel 2002, p. 69, n° 56 (autel de la déesse céleste, θεᾶς Οὐρανείας, à Byblos) ; Mouterde 1944-1946, p. 45-46, nos 4-5, cf. p. 79 (dédicace *deae Uraniae*, à Béryte) ; Mouterde 1944-1946, p. 46-52, n° 6 (J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1948, 243) (offrande de colonnes θεᾷ Οὐ[ρανίᾳ] Ἀφροδεί[τῃ], à Sidon) ; Rey-Coquais 2006, p. 23-24, n° 9 (dédicace de Sabbatios, prêtre de la déesse céleste, ἱερεὺς τῆς Οὐρανίας, en 380 apr. J.-C. à Tyr).

140. Gatier 2004, p. 142-144.

141. Rey-Coquais 1997, p. 937-938 (*SEG* 47, 1919), à Brahlia, sur un autel daté de 168-169 apr. J.-C. : Θεᾷ Ἀφροδίτῃ.| Ἔτους πυʹ | ὑπὲρ τῆς τῶν | κυρίων Σεβαστῶν | σωτηρίας Ζηνᾶς | καὶ Ἱλάρις Τιβε|ρίου ὑδρίαν ποιή|σαντες Διὶ ἀνέ|θηκαν καὶ θε|οῖς ἄλλοις, « à la déesse Aphrodite. L'an 480, pour le salut des seigneurs Augustes, Zénas et Hilaris fils de Tibérios, ayant fait (faire) une hydrie, l'ont consacrée à Zeus et aux autres dieux. » Nelson, Olive & Overman 2003a, photo d'un fragment en calcaire, découvert parmi les vestiges du temple romain d'Omrit (**120**), au sud de Panéas : [- - -]| Ἀφρο[δείτῃ | - - -] ; le nom de la déesse Aphrodite au datif n'est restitué qu'à titre d'exemple, car il pourrait s'agir d'un anthroponyme.

142. Rey-Coquais 1999a, p. 620-622, évoque les monuments consacrés au Jupiter héliopolitain et l'autel inédit portant la dédicace bilingue à Aphrodite et à Vénus.

143. Rendel Harris 1891, p. 30-31, pour la dédicace d'Afqa au Jupiter héliopolitain. Sur la déesse locale, *De Dea Syria* 9 ; Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 55, 2-3 ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 5, 5 ; Zosime, *Histoire nouvelle* 1, 58, 1-3.

144. Yon 2009b, p. 194-197 : Αὐρ(ηλία) Πρόκλα, Δόμνου γυνή, Αὐρ(ηλίου) Ἀουείτου μήτρα, τὸ ὑπέρθυρον μετὰ καὶ ἄλλον | [ὧν ἔδωκε] ἔτι πρότερον (δηναρίων) τετρακοσίων εἰς τὰ ἔργα τῆς κυρίας, « Aurélia Procla, épouse de Domnus, mère d'Aurélius Avitus, (a offert) ce linteau avec les quatre cents deniers dont elle a fait don auparavant pour les travaux (du temple) de la Dame. » L. 1 : ἄλλον pour ἄλλων. Rey-Coquais 2009, p. 230-232, pour la dédicace à Aphrodite Ourania. Pour la dédicace de Sfiré au nom du Jupiter héliopolitain, *infra*, chapitre 6.

145. Ghadban 1978, p. 265-267, n° 149 (Hajjar 1990b, p. 2505, n° 368 ; *SEG* 40, 1414) : dédicace de Pausanias τῇ κυρίᾳ Ἀφροδείτῃ, datée de 292-293 apr. J.-C. Le texte correspondant de Baalbek, gravé sur un bloc découvert dans le secteur archéologique de Boustan el-Khan, est publié par Ghadban 1978, p. 351-352, n° 222 (Hajjar 1990b, p. 2504, n° 365 ; *SEG* 40, 1411) : [τ]ῇ κυρίᾳ Ἀφ|[ρ]οδίτῃ Στατία | [Τ]ερτία εὐχάρις | [ἀνέθη]κεν, « à la maîtresse Aphrodite, Statia Tertia a consacré (ceci) en action de grâce. » Cf. également Hajjar 1977, p. 247-248, n° 212, pour la dédicace de Béryte *Veneri dom(inae).*

146. Voir, par exemple, à Aanjar, *IGLS* 6, 2978 (Coré) ; au Panion, *IGLS* 11, A/16 (Némésis), A/17 (Écho).

147. Rey-Coquais 1999a, p. 615-619, réunit les textes relatifs à la grande déesse de Deir el-Qalaa. Il faut y ajouter Sartre 2005b, p. 207-209, n° 1 (*AE* 2005, 1565), dédicace latine de Beyrouth à Junon Reine et Balmarcod, et peut-être la dédicace lacunaire *CIL* 3, 7680 (Dacie) : [- - - / *IOM*] *Ḅal(marcodi ?) et Iuno* [- - - / - - -]*arius vet(eranus) leg*[- - -]. Pour les textes de Jdita, cf. *IGLS* 6, 2964 (*Iunoni Reginae*), 2965 (*ex iussu Iunon(is)*). À Bostra, la dédicace grecque *IGLS* 13/1, 9002, adressée au seigneur Zeus et à Héra, dieux ancestraux, émane de Caius Julius Maximus, soldat de la IIIe légion *Cyrenaica*, et un autre Caius Julius Maximus est connu à Deir el-Qalaa par sa dédicace à Junon Reine (*CIL* 3, 6675, cf. également *CIL* 3, 14391, pour un autre Julius Maximus dévot de la même déesse) : même si la banalité de leurs noms ne le garantit pas, ces deux personnages pourraient n'en faire qu'un seul. Quoi qu'il en soit, contrairement à J.-P. Rey-Coquais, je ne pense pas que l'on puisse distinguer Junon Reine, « divinité romaine, latine et italique, que les vétérans fondateurs de Béryte ont apportée de leur Italie natale », de la déesse qui, sous l'appellation

latine *dea Iuno*, serait spécifiquement « sémitique » : il s'agit toujours de la même divinité, parèdre de Balmarcod. Dans le monde romain, l'usage de nommer les divinités en faisant précéder leur nom de *deus* ou *dea* n'a rien de spécifiquement oriental. Dans les provinces gauloises et germaniques, il devient si courant à partir d'Antonin le Pieux qu'il est considéré comme un critère de datation épigraphique fiable. Voir Raepsaet-Charlier 1993 ; Van Andringa 2002, p. 134-135.

148. Je suis l'analyse de P.-L. Gatier, dans Gatier *et al.* 2004, p. 194-197, et dans Gatier & Nordiguian 2005, p. 28-29, qui met en évidence l'aspect composite de la « Dame de Yanouh » en comparant son image à celle des déesses de Qassouba, d'Arca, de Fneidiq, de Baalbek et de la Békaa. Les déesses de Qassouba et d'Arca avaient déjà été étudiées par Ronzevalle 1930, p. 139-150, et par Seyrig 1959a (*AntSyr* 6, p. 11-16).

149. Macrobe, *Saturnales* 1, 21, 5-6 (trad. H. Bornecque) : *Simulacrum huius deae in monte Libano fingitur capite obnupto, specie tristi, faciem manu laeva intra amictum sustinens, lacrimae visione conspicientium manare creduntur. Quae imago, praeter quod lugentis est, ut diximus, deae, terrae quoque hiemalis est, quo tempore obnupta nubibus, sole viduata, stupet, fontesque veluti terrae oculi uberius manant agrique interim suo cultu vidui maestam faciem sui monstrant. Sed cum sol emersit ab inferioribus partibus terrae vernalisque aequinoctii transgreditur fines augendo diem, tunc est Venus laeta et pulchra ; virent arva segetibus, prata herbis, arbores foliis. Ideo maiores nostri Aprilem mensem Veneri dicaverunt.* Voir aussi *Saturnales* 1, 21, 2 : « Donc, chez les Assyriens ou les Phéniciens, on représente la déesse en deuil (*lugens dea*) ». Selon Macrobe, les Phéniciens conservent les anciens cultes des Assyriens, qui vénéraient jadis la Vénus Architis et Adonis.

150. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 4 (Eusèbe, *Préparation évangélique* 1, 10, 55). Sur ce point, *infra*, chapitre 5.

151. Milik 1972, p. 425-427.

152. *IGLS* 11, 1 (κατὰ κέλευσι̣[ν] θεοῦ ἀνγέλ[ου] Μελικέρτ[ου]).

153. Sur ce texte étudié par Milik 1972, p. 423-427, voir Gubel 2002, p. 128-129, n° 125 (Bordreuil).

154. Rey-Coquais 1999a, p. 622 : Θεῷι | Ἀγγέλωι | Λικινία | [- - -].

155. Hajjar 1977, p. 386-389, n° 296 (Ostie) ; Gatier 1982, p. 269-270, n° 1 (Gérasa).

156. Cumont 1915, complété par Milik 1972, p. 35-36 (Malakbel, « ange de Bel »), 195-199 (anges vénérés par les troupes éméséniennes stationnées en Égypte) et 423-440 (culte des anges, notamment à propos de l'inscription phénicienne de Maachouq). Gatier 1982, p. 269-270, n° 1, publie une dédicace à Zeus Ange de Gérasa. Belayche 2001, p. 96-104, étudie le culte du sanctuaire rural de Mambrè, près d'Hébron en Judée, où, selon Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 4, 3, les païens invoquent les anges en leur offrant des libations de vin et en leur sacrifiant des animaux.

157. Gatier 1982, p. 270 n. 4.

158. Cumont 1915, p. 169-182 (citation p. 169).

159. Caquot 1962, p. 256.

Chapitre 5 : L'hellénisme en héritage

1 De tous les peuples du Proche-Orient, les Phéniciens sont les premiers à emprunter l'onomastique, l'iconographie et la mythologie helléniques pour représenter leurs dieux, de la même manière qu'ils assimilent précocement certains aspects de la religion égyptienne. Il n'est pas surprenant que des cultes analogues aux leurs se retrouvent jusque dans la montagne libanaise au moment où l'hellénisme et l'égyptomanie fleurissent dans toute la partie orientale de l'Empire romain. Toutefois, plutôt que de se focaliser sur les analogies entre la nomenclature des dieux des Phéniciens et celle des divinités de la montagne libanaise, il semble préférable de chercher à justifier la convergence progressive entre des traditions préexistantes initialement distinctes et de rendre compte de ses modalités. Si l'on se place du point de vue des fidèles, ce sont donc la sélection et l'altération des traditions hellénisantes qui méritent d'être commentées, ainsi que leur coexistence avec des coutumes indépendantes de la Phénicie, en particulier dans les districts administrés un temps par les princes clients de Rome, où se pose la question de l'apport des Arabes au patrimoine religieux du Liban à l'époque romaine.

La filière phénicienne

2 L'hellénisation des cultes phéniciens a commencé bien avant la conquête du Proche-Orient par les armées d'Alexandre, comme le montre notamment l'assimilation précoce du dieu tyrien Melqart au héros grec Héraclès, attestée par Hérodote ; puis elle a pris des dimensions nouvelles à l'époque hellénistique, avant d'apparaître en pleine lumière quatre siècles plus tard, sous l'Empire. À cette époque, les cités phéniciennes sont agitées par des débats théologiques sur la pertinence des équivalences établies entre leurs dieux et ceux des Grecs. On ne sait si la tyrannie de l'hellénisme suscite dans la montagne libanaise une aversion semblable à celle qu'éprouve Philon de Byblos face à l'interprétation grecque des dieux phéniciens ou si, au contraire, elle y remporte un succès aussi franc que celui qu'elle rencontre auprès des débonnaires citoyens de Byblos interrogés par l'auteur du *De Dea Syria*. En revanche, les caractéristiques locales des cultes des dieux guérisseurs, de Cronos et de deux divinités liées à la lignée cadméenne, Leucothéa et Mélicerte, indiquent que les communautés du Liban doivent une part non

négligeable de leur patrimoine cultuel aux moyens mis en œuvre par les Phéniciens pour actualiser leur propre discours religieux.

Les dieux guérisseurs

3 Les divinités du Liban spécialisées dans les activités thérapeutiques sont Satrapès, Ourounès peut-être, Asclépios et Hygie. Rarement attestées, toutes sont vénérées sur le versant maritime du Mont Liban, où leur culte semble perpétuer la tradition cultuelle des dieux guérisseurs phéniciens tels Shadrapha, Horon et Echmoun. À Maad (**14**), près de Byblos, un autel votif cylindrique est consacré au dieu Satrapès en 8 av. J.-C. [1] :

> L'an 23 de la victoire actienne de César Auguste, Thamos fils d'Abdousiros a consacré (ceci) au dieu Satrapès à ses frais.

4 Σατράπης correspond sans doute à la transcription du nom d'un dieu vénéré en Phénicie depuis l'époque perse, Shadrapha [2]. Si l'origine du théonyme *šdrp'* est controversée, on s'accorde toutefois à y reconnaître un élément tiré de la racine sémitique *rp'*, « réparer, guérir » ; selon que *šd* est considéré comme un appellatif ou un nom propre, *šdrp'* signifie soit « démon qui guérit », soit « Shed qui guérit » [3]. Quelles que soient sa signification et son origine exactes, le nom même du dieu exprime nettement les fonctions prophylactiques et salvatrices qui lui sont assignées. L'iconographie de Shadrapha manifeste elle aussi ces qualités à l'époque où il est vénéré à Maad. Alors qu'aucune représentation assurée de Shadrapha n'est connue en Phénicie (la stèle dite d'Amrit, le seul monument de la région sur lequel on aurait pu l'identifier, n'ayant reçu de dédicace qu'à la suite d'un remploi [4]), l'iconographie du dieu est bien connue à Palmyre, où son culte fleurit sous l'Empire [5] : dans la chapelle qui lui est consacrée à l'intérieur du sanctuaire de Baalshamin et sur des tessères, Shadrapha revêt l'aspect d'un dieu barbu dont l'accoutrement guerrier est peut-être propre aux traditions locales, mais dont les attributs, le scorpion et le serpent, soulignent ses qualités de démon chtonien et guérisseur ; la lance qu'il tient d'une main et autour de laquelle s'enroule un reptile rappelle aussi l'imagerie d'Asclépios. Toutes ces caractéristiques se retrouvent sur plusieurs monuments anépigraphes du Hauran, du Jawlan et de la Décapole qui pourraient représenter, sinon le même dieu, du moins un dieu guérisseur analogue, éventuellement assimilé à l'Asclépios grec (**fig. 68**) [6].

Fig. 68. Shadrapha sur l'autel de Kafr el-Ma (Jawlan).



Musée national de Damas.
Photo J. Aliquot 2008.

5 Dans le panthéon de Palmyre, Shadrapha semble considéré comme le parèdre occasionnel de grands dieux : le monument qui le manifeste le mieux est sans doute le bas-relief d'une poutre du temple de Bel, où Shadrapha assiste Bel dans son combat contre l'anguipède. Or, la seconde inscription de Maad qui mentionne Shadrapha le subordonne également à une divinité suprême, le « seigneur saint et seigneur de tout l'univers » [7]. Shadrapha joue donc à Maad un rôle analogue à celui qui lui est attribué à Palmyre : la dédicace dont il est présenté comme l'auteur rappelle l'inscription palmyrénienne où le même dieu s'associe à ses prêtres pour honorer un notable [8]. Le parèdre mineur du grand dieu de Maad pourrait être assisté d'une autre divinité remplissant les mêmes fonctions que lui. En effet, sur le site, une stèle de calcaire utilisée en remploi comme partie d'un linteau de fenêtre porte une inscription grecque complète qui se résume au nom d'un dieu topique : Ourounès d'Osmoda [9]. Le nom Ουρουνης, inexpliqué jusqu'à présent, est peut-être la transcription du nom du dieu Horon (*ḥwrn*), dont le culte est bien attesté en milieu phénicien et punique et dont les fonctions sont proches de celles de Shadrapha d'après les textes d'Ougarit, où Horon est à la fois un démon guérisseur et un maître des reptiles ; l'apparition de Horon à côté de Shadrapha n'est d'ailleurs pas inédite en milieu phénicien et punique, puisqu'en Sardaigne, deux statuettes représentant respectivement Horon et Shadrapha font partie des objets consacrés à Sid, le dieu du sanctuaire d'Antas [10].

6 En dehors de Maad, les dieux guérisseurs du Liban portent des noms grecs. Asclépios et Hygie sont vénérés dans l'arrière-pays montagneux de Botrys, où Renan a copié l'épitaphe d'un prêtre affecté au culte de ces deux divinités [11] :

> L'an 629. Ici (repose) Castor, prêtre des dieux Asclépios [et Hygie] : il a ordonné que la tombe ne soit pas vendue ; si quelqu'un osait (le faire), qu'il verse au fisc vingt mille deniers. Mes héritiers en seront les propriétaires.

7 La découverte de ce texte tardif à Douma laisse supposer l'existence d'un sanctuaire consacré à Asclépios et à Hygie dans la haute vallée du Nahr el-Jaouz. Les lieux de culte les plus proches sont ceux d'Amioun (**7***), Ain Aakrine (**8**), Bziza (**9**), Asia (**11***), Hardine ([12]) et Bchaalé (**13***). Or, une dédicace découverte sur le site d'un des deux sanctuaires d'Ain Aakrine révèle qu'Hygie est ici la parèdre d'une autre divinité, vers la fin du IIe s. apr. J.-C. [12]. Le prêtre Castor a pu officier dans l'un ou l'autre temple d'Ain Aakrine au début du IVe s. apr. J.-C.

8 L'Asclépios libanais ne fait sans doute que prêter son nom à Echmoun ou à une divinité montagnarde dotée des mêmes vertus que celui-ci [13]. En Phénicie, Echmoun est couramment assimilé à Asclépios au moins depuis le début de l'époque hellénistique [14]. Au IIIe s. av. J.-C., dans la pérée d'Arados où il est vénéré depuis l'époque perse, les monnaies frappées à Carné et à Marathos le représentent à la manière grecque, sous l'aspect d'un dieu barbu, debout, à demi-drapé et appuyé sur le bâton au serpent [15]. À Sidon, il emprunte l'aspect et le nom du dieu grec dans le grand sanctuaire de Bostan ech-Cheikh, véritable « bois d'Asclépios » au bord des eaux de l'*Asclepius fluvius* (Nahr el-Aouali) [16]. Sous l'Empire, divers monuments confirment que c'est en Phénicie qu'Asclépios rencontre le plus grand succès au Proche-Orient [17]. Rien ne laisse alors supposer que le souvenir de son originalité soit ici perdu : la conversation que Pausanias affirme avoir eue avec un Sidonien rencontré en Achaïe dans un sanctuaire d'Asclépios révèle que les Phéniciens restent conscients de la spécificité de leur dieu, dont le père est peut-être Apollon, comme chez les Grecs, mais dont la mère n'est pas une mortelle ; pour Philon de Byblos, l'Asclépios phénicien, frère des sept Cabires, est issu de l'union de Sydek le Juste et d'une Titanide ; dans l'Antiquité tardive, Damascius évoque encore l'Asclépios de Béryte, alias Echmoun (Esmounos), lui aussi frère des Cabires et huitième fils de Sadycos, en précisant que ce dieu chasseur n'est ni grec, ni égyptien, mais bien phénicien [18].

9 À Douma, l'association d'Hygie à Asclépios ne doit rien aux coutumes ancestrales phéniciennes. En revanche, elle est conforme à la tradition hellénique, selon laquelle Hygie, la Santé divinisée, figure habituellement dans la suite du dieu grec de la médecine, son père. La mention du prêtre attaché au culte de ces deux divinités dans la montagne libanaise suppose donc que l'assimilation d'un dieu local à Asclépios s'accompagne localement de l'adaptation des mythes qui sont habituellement associés à ce dernier. On s'en étonnera d'autant moins que le panthéon sidonien connaît des transformations similaires depuis l'époque classique : dès le milieu du IVe s. av. J.-C., Apollon, le père d'Asclépios, est accueilli dans le grand sanctuaire de Bostan ech-Cheikh, comme en témoigne la scène principale de la pseudo-tribune d'Echmoun [19] ; à l'époque hellénistique, Hygie et Panacée, filles d'Asclépios, reçoivent à leur tour l'hommage des fidèles [20]. Le témoignage du Sidonien de Pausanias prend tout son sens dans ce contexte. En reconnaissant la figure d'Asclépios dans celle de leurs dieux guérisseurs, les Phéniciens et les montagnards du Liban finissent par s'adresser aux parents du divin médecin des Grecs. Il est probable que leur choix se soit porté sur Asclépios avant tout en raison d'affinités fonctionnelles entre toutes ces divinités, mais on peut également faire l'hypothèse que la nature héroïque de l'Asclépios grec et la diversité des légendes relatives à sa naissance le rendent particulièrement susceptible de prêter son nom et certaines de ses vertus aux dieux orientaux sans que l'organisation des panthéons locaux

soit pour autant bouleversée. C'est pourquoi, à l'époque romaine, les Sidoniens, contrairement aux Grecs, identifient toujours la mère de leur jeune dieu guérisseur à une déesse (sans doute Astarté) et non à une mortelle. Par analogie, on peut supposer que le sanctuaire libanais d'Ain Aakrine, où le prêtre Castor pourrait avoir officié au IVe s. apr. J.-C., est avant tout dédié à une divinité suprême, mais qu'il accueille aussi ses descendants, localement identifiés à Asclépios et à sa fille Hygie.

Les métamorphoses du dieu Él

10 En Phénicie, Cronos est l'interprétation classique du dieu Él. Sous l'Empire, Philon de Byblos se fait le témoin privilégié de cette assimilation dans le long passage qu'il consacre à la légende d'« Élos qu'on nomme aussi *Cronos* » ou « Cronos que les Phéniciens appellent *Él* » [21]. Conformément à la tradition hellénique, l'auteur de l'*Histoire phénicienne* identifie Cronos au fils d'Ouranos. Il s'agit toutefois d'un Phénicien, et Philon de s'étendre sur les hauts faits, les multiples épouses, la descendance nombreuse et le rôle civilisateur de celui qu'il considère ni plus ni moins comme le fondateur de sa patrie. Vainqueur d'Ouranos, Cronos règne sur Byblos. Après sa mort, il sera « divinisé pour s'identifier avec l'astre de Cronos » [22]. De son vivant, il parcourt la terre entière tout en prenant soin de conférer à ses enfants et à ses proches la royauté sur les villes et les régions les plus diverses, y compris hors de Phénicie : tandis que Byblos revient finalement à Baaltis, Béryte échoit à Poséidon et aux Cabires, l'Attique à Athéna et l'Égypte à Taautos. Les marques de la souveraineté qu'il porte sur le corps sont une invention de son secrétaire Taautos [23] :

> Il [Taautos] imagina en outre pour Cronos, comme insignes de la royauté, sur la partie antérieure et la partie postérieure du corps, des yeux au nombre de quatre, [dont deux sont en éveil] et deux sont paisiblement fermés, et sur les épaules quatre ailes, dont deux paraissent déployées et deux repliées. C'était là un symbole : Cronos regardait en dormant et dormait en veillant et, en ce qui concerne les ailes, semblablement il volait en se reposant et se reposait en volant ; les autres dieux avaient deux ailes chacun aux épaules, pour signifier qu'ils volaient à la suite de Cronos. À Cronos encore il a donné deux ailes supplémentaires sur la tête, l'une se rapportant à la pensée directrice, l'autre à la sensation.

11 Ainsi décrit, le fondateur de Byblos évoque aussi peu le Cronos grec que le dieu Él du Proche-Orient [24]. Il s'agit plutôt d'un personnage mythologique que les Phéniciens auraient reconnu comme un héros civilisateur et qu'ils auraient identifié au Titan grec à l'époque hellénistique. Aussi singulier qu'il paraisse de prime abord, le récit de Philon est toutefois corroboré par le témoignage d'Étienne de Byzance, selon qui les citoyens de Béryte auraient disputé à ceux de Byblos l'illustre patronage de Cronos [25]. L'évocation de l'astre de Cronos rappelle également la doctrine rapportée par Diodore de Sicile, selon qui les Chaldéens identifient le dieu à l'astre d'Hélios [26]. Divers témoignages numismatiques et épigraphiques confirment en outre que la Phénicie est la terre d'élection de Cronos au Proche-Orient. Du règne d'Antiochos IV au principat d'Auguste, Byblos frappe des monnaies au type d'un dieu ailé et coiffé d'un bonnet pointu dont l'aspect correspond approximativement à celui de Cronos dans l'*Histoire phénicienne* (**fig. 69**) [27]. D'après leur légende (*krn*), le dieu porte déjà un nom grec. À l'époque romaine, son culte fleurit ensuite dans d'autres cités phéniciennes sous des formes nouvelles. Assimilé à Zeus, il est le protecteur d'un quartier d'Arados [28]. Sur un autel de Béryte, il est rapproché d'Hélios : on ne peut exclure en l'occurrence que ce rapprochement se fonde à la fois sur l'équivalence entre Cronos et Él et sur l'assonance approximative entre les noms Ἥλιος

et Ἦλος ou Ἤλ ; plus sûrement, la solarisation de Cronos témoignerait de sa relégation au statut d'hypostase d'un grand dieu, ce qui correspond à son identification à un astre, tant chez Philon de Byblos que chez les Chaldéens de Diodore de Sicile [29].

Fig. 69. Bronze au type du Cronos ailé frappé à Byblos sous Antiochos IV Épiphane vers 168-164 av. J.-C.



Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 212.

12 L'équivalence entre Él et Cronos est si bien établie à l'époque romaine que le philosophe Damascius, au VIe s. apr. J.-C., en vient à inverser l'orientation de l'interprétation du dieu phénicien : « les Phéniciens et les Syriens donnent à Cronos les surnoms de *Él*, *Bel* et *Bolathès* » [30]. Ce témoignage tardif rappelle opportunément que Cronos peut correspondre à des divinités diverses en Orient. Du reste, Philon lui-même n'exclut pas cette possibilité puisqu'il n'évoque pas un, mais deux Cronos différents lorsqu'il rapporte que le fondateur mythique de Byblos, « dans la contrée de Pérée, devient encore père de trois enfants : l'un appelé *Cronos* comme son père, puis Zeus Bélos et Apollon » [31]. Au milieu d'une litanie, Nonnos de Panopolis évoque le Cronos arabe [32], établissant un lien particulier entre ce dieu et les Arabes ou les habitants de l'Arabie. D. Sourdel rappelle qu'en Arabie aussi on a quelques raisons de supposer que c'est à partir des cités phéniciennes que le nom, sinon le culte de Cronos, s'est répandu [33]. Si l'équivalence entre tous les Cronos du Proche-Orient ne peut donc être postulée *a priori*, il est probable que les communautés du Liban doivent aux Phéniciens de connaître le nom du Titan grec.

13 Au Liban, Cronos est vénéré en Abilène et dans la Békaa (**fig. 70**). À Serghaya, en amont de la haute vallée du Nahr Barada, le dieu ne reçoit qu'une dédicace modeste [34]. En revanche, vers l'aval, il possède le temple de Nébi Abel (**82**), sur le promontoire qui domine la rive droite du fleuve, à l'aplomb de Souk Ouadi Barada (**fig. 71**).

Fig. 70. Le culte de Cronos, Saturne et Connaros au Liban.



Carte J. Aliquot 2009.

Fig. 71. La vallée du Barada, Souk Ouadi Barada et le haut-lieu de Nébi Abel (**82**).



Photo J. Aliquot 2008.

14 Le lieu saint chiite qui couronne encore aujourd'hui le sommet escarpé est en effet bâti sur les ruines d'un sanctuaire romain qu'une dédicace grecque, répétée en deux endroits différents, permet d'attribuer à Cronos. Seul le voyageur anglais R. Pococke a pu copier la première version de ce texte, sur le site même du temple, en 1739 [35]. En dépit de ses lacunes, celle-ci se restitue intégralement grâce à la seconde version du texte, gravée en

grandes lettres sur la paroi rocheuse que longeait l'ancienne voie d'accès au sanctuaire (**fig. 72**) [36] :

> Pour le salut des seigneurs Augustes et de toute leur maison, Nymphaios fils d'Abimmès, affranchi du tétrarque Lysanias, a construit la route, l'ayant fondée, a élevé le temple et a planté toutes les plantations, à ses frais, au seigneur Cronos et à la patrie, en témoignage de piété.

15 Nymphaios, affranchi du tétrarque d'Abilène, assume financièrement la construction et l'aménagement du sanctuaire de Cronos entre 14 et 29 apr. J.-C. Il fait tout d'abord construire le chemin dont les Pères Lazaristes de Damas ont relevé la trace au début du XX e s. [37]. Puis il élève un temple à Cronos et couvre ses abords de plantations. Celles-ci constituent un bois sacré comparable au domaine ensemencé et planté que les Aradiens du quartier de Zeus Cronos consacrent dans leur cité à l'époque romaine [38].


Fig. 72. La dédicace de Nymphaios à Nébi Abel (**82**).



Photo d'après Savignac 1912, p. 534.

16 À Nébi Abel, Cronos est encore mentionné par deux autres inscriptions. La première, repérée en-dessous et à droite de la grande dédicace rupestre citée plus haut, paraît être une marque de propriété : elle se résume au nom du dieu entouré de six flèches rayonnantes [39]. La seconde, gravée sur un linteau de calcaire, a d'abord été découverte au nord-est de l'enceinte de gros blocs du lieu saint musulman, avant d'être retrouvée en remploi dans la construction de ce sanctuaire. Il s'agit d'une dédicace collective commémorant la consécration d'un autel à Cronos [40] :

> L'an 478..., au seigneur Cronos, sur l'ordre des dieux Zeus et Apis d'Abila, pour le salut des seigneurs, Diodoros fils de..., Clémens fils de Mocimos, Mercurius fils de Simountion, Marcus fils de Lysimachos, Annianos fils de Mocimos, Sarpédon fils d'Hérode, Hérophilos fils d'Ammonios, Diodoros fils d'Abidotaros, Mauros fils d'Alexandros, Claudius fils de Mercurialis, Diodoros fils de Zoïlos, ont fait l'autel, sous le prêtre à vie Sohaimos fils de Diodotos.

17 Les onze dédicants agissent ici sur l'ordre des dieux d'Abila, Zeus et Apis, déjà honorés sur place au siècle précédent par l'affranchi Nymphaios [41]. Cronos est donc bien le dieu principal de Nébi Abel, mais il ne prend jamais le pas sur les divinités suprêmes de la bourgade dont relève son sanctuaire.

18 Dans la Békaa, Cronos semble également subordonné à un autre grand dieu, celui de Baalbek. S'il possède, sous son nom latin *Saturnus*, le temple de Massa (**66***), aux confins du territoire colonial [42], à Baalbek (**54**) en revanche, il n'est guère mentionné que sur un proscynème grec, à la suite d'une invocation à Zeus [43] :

> Zeus, sois secourable ! Qu'on commémore le souvenir des membres de la troisième décanie ! Martinos fils de Marinos, qui a accompli le service du seigneur Cronos et des dieux bien et justement, le 4 Apellaios, l'an...

19 Les décanies de Baalbek pourraient correspondre à des associations cultuelles composées de dix personnes et dirigées par un président [44]. On retrouverait ici Cronos dans les fonctions qui lui sont assignées par ailleurs, celle d'un dieu subordonné à des divinités suprêmes (en Abilène, peut-être à Béryte) et celle de protecteur particulier d'un groupe réduit de fidèles (à Arados). La place qu'occupe son image sur les monuments héliopolitains rend bien compte de son statut hypostatique : sur plusieurs simulacres du grand dieu de Baalbek, le buste de Cronos barbu, voilé et parfois accompagné de la *harpè* figure en bonne place, à côté de l'effigie d'autres divinités planétaires [45]. On comparera ces monuments au plafond du *thalamos* nord du temple de Bel à Palmyre, où le buste de Cronos accompagne lui aussi celui des autres dieux et déesses symbolisant les planètes pour souligner le caractère cosmique du pouvoir de Bel [46]. Dans l'*Histoire phénicienne*, l'identification du fondateur mythique de Byblos à l'astre de Cronos pourrait ainsi faire référence à une tradition orientale réduisant Cronos à un attribut des grands dieux du Proche-Orient romain.

20 En Phénicie et au Liban, la formation du culte héliopolitain paraît sonner le glas du culte de Él de manière définitive. Le dieu semble pourtant reparaître à Baalbek sous des noms différents de celui de Cronos : Κόνναρος et Βριαρῆς en grec, *deus Connarus* en latin [47]. Dans le temple de Bacchus (**54 B**), le fragment d'un des caissons formant le plafond du péristyle porte le nom de « Connaros, appelé aussi Briarès », représenté en buste sous la forme d'un génie ailé barbu, coiffé d'une tiare conique, vêtu d'une tunique à manches et d'un manteau agrafé sur le devant du cou qui retombe sur ses épaules (**fig. 73**) [48]. Deux inscriptions latines émanant de particuliers qui affirment agir après avoir consulté Connaros confirment le succès local de cette divinité. La première est gravée sur un autel découvert dans les ruines du grand sanctuaire héliopolitain [49] :

> Sur une réponse du dieu Connarus, Baebius Aurélianus Dius, décurion de la colonie d'Héliopolis, pour son propre salut et pour celui d'Antonia Diodora, femme distinguée, son épouse, de ses enfants et de tous les siens, s'est acquitté de son vœu de bon gré.

21 La seconde a été découverte au sud-ouest des sanctuaires, dans le secteur archéologique de Boustan el-Khan : bien qu'elle soit lacunaire, elle donne le nom du dieu en entier et confirme sa spécialisation oraculaire [50].

Fig. 73. Relief de Connaros dans le petit temple de Baalbek (54 B).



IGLS 6, 2841.
Photo © Ifpo, photothèque.

22 Κόνναρος et *Connarus* sont les transcriptions d'une épiclèse araméenne accolée au nom de *Él* (*'l*) sur plusieurs monuments palmyréniens contemporains des inscriptions de Baalbek (*'lqnr'* sur des tessères, *'lqwnr'* dans la dédicace bilingue d'un autel) [51]. En dépit de son aramaïté, cette appellation désignerait une divinité cananéenne et rappellerait les mythes orientaux selon lesquels Él s'affirme comme le créateur et le maître de la terre [52]. Quelle que soit son origine, ce dieu « qui crée, qui possède la terre » fait l'objet de nouvelles interprétations à l'époque romaine. À Palmyre, il est identifié à Poséidon. À Baalbek, il porte le surnom Βριαρῆς, dérivé de l'adjectif βριαρός « puissant », qui rappelle la figure du géant Briarée (Βριάρεως), dont les Grecs font un fils d'Ouranos, de Cronos ou de Poséidon. J.-P. Rey-Coquais insiste justement sur l'originalité du dieu ainsi désigné : « ce n'est pas être trop subtil que de voir dans ces deux noms, l'un et l'autre inconnus ailleurs, deux créations d'une exacte théologie, soucieuse d'éviter les syncrétismes simplistes à quoi tendaient spontanément le peuple et savamment des penseurs plus érudits peut-être que théologiens. Él, le Créateur, le Puissant, n'était ni Zeus, ni Poseidon, ni Kronos, ni Briarée ; aucun nom de divinité grecque ne convenait adéquatement à sa personnalité originale et irréductible. Ce refus des approximations et des confusions laisserait supposer l'existence d'un clergé attentif à garder intact le dépôt de la tradition, pour des fidèles encore susceptibles de comprendre ce langage [53]. » Pour autant, il n'est peut-être pas nécessaire d'opposer le peuple et les mythographes aux gardiens de la tradition. La situation du relief qui le représente implique en effet que Connaros est le dieu emblématique d'une cité voisine, si l'on convient, comme le fait J.-P. Rey-Coquais à la suite d'H. Seyrig, que le décor sculpté du temple de Bacchus accueille les images des divinités tutélaires de

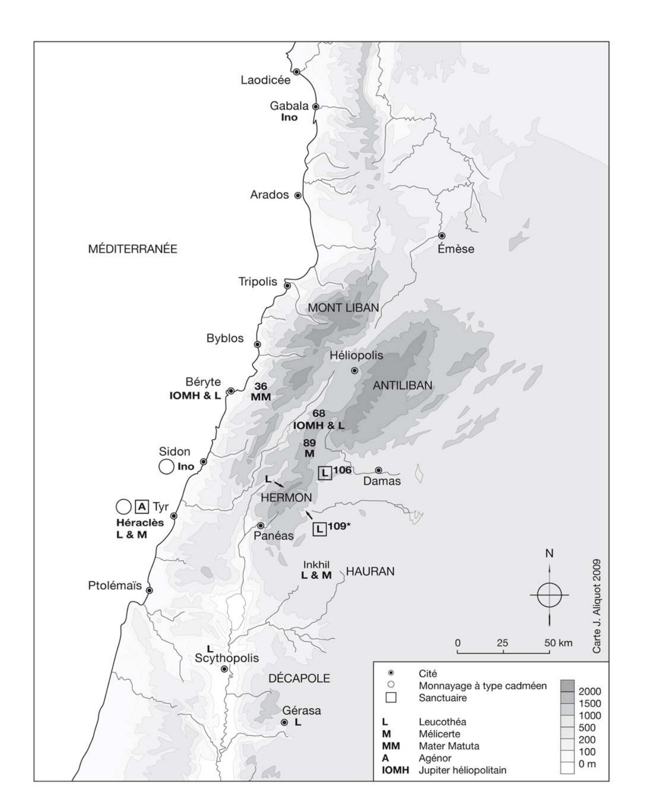
plusieurs villes syriennes. Compte tenu des ressemblances entre le génie ailé du temple de Baalbek et le Cronos de l'*Histoire phénicienne* et des monnaies de Byblos, on peut proposer d'identifier Connaros au fondateur mythique de Byblos.

Leucothéa, Mélicerte et la lignée cadméenne

23 Selon la version la plus répandue du mythe de Leucothéa, la déesse est à l'origine Ino, fille, comme Sémélè, du fondateur de Thèbes, le Phénicien Cadmos [54]. Elle épouse le roi Athamas, avec qui elle a deux fils, Mélicerte et Léarchos. Tous deux sont élevés avec le petit Dionysos, fils des amours adultères de Zeus et de Sémélè, ce qui suscitera la colère d'Héra envers Athamas et Ino. Jalouse des enfants issus du premier mariage d'Athamas, Phrixos et Hellè, Ino obtient par un stratagème qu'ils soient sacrifiés, mais ces derniers parviennent à s'enfuir sur un bélier dont la toison dorée sera l'objet de la quête de Jason et des Argonautes. Plus tard, frappé de folie par Héra, Athamas tue Léarchos. Ino, pour sauver Mélicerte de son père, l'entraîne alors dans la mer en s'y jetant elle-même. Tandis qu'Ino devient la déesse Leucothéa, Mélicerte divinisé devient Palémon, protecteur des ports et des marins.

24 Les témoignages de dévotion adressés au Proche-Orient à Leucothéa, la déesse blanche de l'écume, nommée *Ino* avant sa divinisation, et à son fils Mélicerte sont pour la plupart des inscriptions provenant de la Phénicie côtière (Tyr), de la Békaa (Kfar Zabad, **68**), du Mont Hermon (Haloua, **89**, Rakhlé, **106**, Ain el-Bourj), du Hauran (Inkhil) et de la Décapole (Gérasa, Tel Jezreel sur le territoire de Scythopolis) [55]. Toutes n'attestent pas systématiquement l'existence de sanctuaires consacrés à l'une ou à l'autre des deux divinités : ainsi, les inscriptions de Tyr, Haloua, Kfar Zabad, Inkhil, Tel Jezreel et Gérasa fournissent uniquement des informations sur la diffusion du culte. Jusqu'à présent, les deux seuls sanctuaires proche-orientaux de ce type sont des lieux de culte ruraux libanais, consacrés à Leucothéa et situés sur l'Hermon, et le seul qui ait été localisé avec certitude se trouve à Rakhlé, sur le territoire de Sidon. D'autres témoignages, nouveaux, incomplètement analysés ou méconnus, complètent le dossier syrien du culte : l'inscription de Haloua, un passage de Lucien de Samosate sur la présence d'Ino à Sidon, deux textes de Tyr et de Deir el-Qalaa, que j'ai proposé de réviser, et un inédit provenant probablement de l'Hermon libanais [56]. L'étude de ces documents amène à souligner, à la suite d'autres auteurs, les similitudes entre les cultes du Mont Hermon et ceux de la région correspondant précisément à la zone d'extension du culte de Leucothéa, de la côte phénicienne à la Décapole [57]. Elle permet aussi de considérer la Phénicie comme le foyer à partir duquel le culte de Leucothéa et de Mélicerte s'est répandu selon des modalités diverses au Proche-Orient (**fig. 74**).

Fig. 74. Leucothéa, Mélicerte et la lignée cadméenne au Proche-Orient.



Carte J. Aliquot 2009.

25 Près de l'Hermon, sur le Jabal Terbol, un autel votif ou un socle découvert dans les ruines de l'un des deux temples de Kfar Zabad (**68 B**) porte l'image de Leucothéa, explicitement nommée par une dédicace [58]. Le monument présente des sculptures en haut-relief sur trois faces de son dé. Sur la face principale, une niche cintrée abrite l'image de la déesse, debout et vêtue d'une tunique et d'un manteau. La tête est mutilée, l'avant-bras droit brisé. Une masse informe est visible sur l'épaule, ce qui indique que le bras gauche tenait autrefois un objet, peut-être une corne d'abondance. Sur les parois latérales, la déesse est flanquée de deux lions de face, également mutilés. Leucothéa prend donc l'apparence de la Fortune et d'une Atargatis flanquée de lions, à la manière de la Dea Syria de Niha. Son association au Jupiter héliopolitain (honoré d'une dédicace latine sur le même monument) se conçoit sans difficulté dans une localité située à mi-chemin entre Baalbek et l'Hermon.

26 On ne dispose pas de témoignage aussi explicite sur l'Hermon, mais l'invocation de Leucothéa et de Mélicerte procède ici aussi vraisemblablement de l'intention de débarbariser des divinités locales en leur conférant un caractère grec. Le dossier épigraphique du sanctuaire de Rakhlé (**106 A**) le montre clairement à propos de Leucothéa. L'adoption du nom de la mère de Mélicerte s'y opère de manière progressive : la plus ancienne inscription retrouvée sur le site de ce village, datée de 60 apr. J.-C., mentionne la grande déesse locale de manière anonyme en accolant à son nom celui du fondateur du culte, Moithos ; ensuite, au IIe et au IIIe s. apr. J.-C., cette même déesse est nommée *Leucothéa* et considérée banalement comme la divinité tutélaire du village [59]. D'après un texte provenant d'Ain el-Bourj, sur le versant oriental de l'Hermon, il semble par ailleurs que les cérémonies funèbres qui se déroulent dans un autre sanctuaire

hermonien de Leucothéa, celui de Ségeira (peut-être à Qalaat Jendal, **109***), doivent autant, sinon plus, au particularisme local qu'à celui du culte de Leucothéa et de Palémon tel qu'il est pratiqué à Corinthe sous l'Empire. En reprenant la publication et le commentaire de la dédicace d'Ain el-Bourj, j'ai conclu au caractère funéraire de l'expression relative à la divinisation d'un parent du dédicant, qui impliquerait l'existence d'un monument lié au sanctuaire de Leucothéa où le défunt aurait reçu des honneurs funèbres [60]. On peut faire l'hypothèse que les installations funéraires situées immédiatement à proximité des temples romains du Liban ont pu servir pour la célébration de cérémonies funèbres liées à la liturgie locale, tout en soulignant que ce type de rite n'est pas sans équivalent dans le culte de Palémon sous l'Empire : ainsi, à l'époque de la dédicace d'Ain el-Bourj, datée du règne de Trajan, un espace pour les sacrifices funèbres (ἐναγιστήριον) est réservé dans le sanctuaire de l'Isthme de Corinthe consacré au fils de Leucothéa divinisé [61].

27 Non loin de Rakhlé et de son sanctuaire de Leucothéa, sur les marges montagneuses du territoire sidonien, l'inscription de Haloua révèle que le culte de Mélicerte fait lui aussi l'objet d'une adaptation peu conforme à la tradition hellénique, puisque le jeune fils d'Ino-Leucothéa y est présenté comme un dieu et assimilé au messager d'une divinité suprême de la montagne [62]. L'adaptation d'un culte étranger à un contexte local est ici patente, d'après la mention peu commune du dieu sous le nom de *Mélicerte* plutôt que sous celui, plus classique et conforme aux données mythologiques, de *Palémon*. C'est en effet sous ce nom que le fils de Leucothéa divinisé est habituellement invoqué, en particulier à l'Isthme de Corinthe, où se trouve son principal sanctuaire [63]. À l'exception de quelques textes magiques, le dieu n'est guère appelé *Mélicerte* qu'à Haloua, sur l'Hermon, et à Inkhil, dans la Batanée voisine [64].

28 En plus des monuments et des inscriptions de Rakhlé et de Haloua, qui attestent la pratique du culte de Leucothéa en territoire sidonien, un passage de Lucien de Samosate me paraît renvoyer à la présence de la déesse à Sidon même. Dans les *Dialogues des dieux*, Hermès éreinté conte à sa mère, la nymphe Maia, les tribulations que Zeus lui a imposées : « À l'instant même, j'arrive de chez la fille de Cadmos à Sidon, où il m'a envoyé pour voir ce que faisait la petite ; et sans me laisser le temps de souffler, il m'a envoyé à nouveau à Argos pour veiller sur Danaé ; "Ensuite", dit-il, "tu iras de là en Béotie et tu jetteras un coup d'œil sur Antiope en route." Mais je suis déjà complètement épuisé [65]. » M.D. Macleod, l'éditeur de Lucien, suppose qu'au début de ce passage, le satiriste évoque Europe en l'identifiant à tort à la fille de Cadmos [66]. Tout en reconnaissant l'invraisemblance d'une telle erreur de la part de Lucien, il refuse d'admettre qu'il est question d'Ino à Sidon. Ce doute n'est pas fondé, et ce pour trois raisons. La première, mentionnée par M.D. Macleod lui-même, est qu'ailleurs le même Lucien présente Europe comme la fille d'Agénor, de manière tout à fait traditionnelle : « Mais connais-tu Agénor le Sidonien ? » (Ἀλλὰ τὸν Σιδώνιόν γε Ἀγήνορα οἶδα ;), demande Zéphyr à Notos dans un des *Dialogues marins* ; à quoi Notos répond : « Oui, le père d'Europe, eh bien ? » (Ναί · τὸν τῆς Εὐρώπης πατέρα. τί μήν ;) [67]. La seconde raison est que, depuis l'époque hellénistique, des Sidoniens rendent hommage à Ino et à son fils : le poète sidonien Antipatros est l'auteur d'une épigramme votive en leur honneur ; on sait par ailleurs que les Sidoniens d'Athènes fréquentent alors le sanctuaire sans temple de l'Ilissos, où Palémon est soit le parèdre, soit l'alter ego de Pancratès et d'Héraclès dès la fin du IVe s. av. J.-C. [68]. La troisième et dernière raison est que le culte d'Ino-Leucothéa est aussi bien attesté sur le territoire de Sidon à l'époque où écrit Lucien. La présence en ville de la

déesse au IIe s. apr. J.-C. est donc vraisemblable et le satiriste a pu s'y référer. Le passage cité pourrait révéler une fois de plus la connaissance intime que Lucien avait des cultes et des traditions des cités de l'Orient méditerranéen [69] : sur le mode de la plaisanterie, le périple d'Hermès fait le tour des relations mythiques que Sidon se prévalait d'entretenir depuis l'époque hellénistique avec Argos, la patrie d'Agénor, et avec la Béotie, terre d'élection de Cadmos, comme on le verra plus loin.

29 Leucothéa fait aussi partie des grands dieux de Tyr à l'époque romaine. Selon une dédicace publiée par R. Mouterde en 1962, son culte est placé à l'époque sévérienne sous la responsabilité d'un prêtre de la Bonne Fortune, Lucius Septimius Diodoros, qui cumule cette charge avec l'archiprêtrise perpétuelle du seigneur Héraclès, interprétation grecque du grand dieu poliade Melqart. Le même texte montre que Leucothéa est également associée à une divinité oraculaire dont le nom est devenu illisible [70]. C'est celui de Mélicerte que je propose de restituer dans la lacune de la huitième ligne (προμάντεως [Μελικέρτου]) : aux côtés des grands dieux de la cité, parmi lesquels figure sa mère Leucothéa, Mélicerte a pu endosser à Tyr le rôle qu'on lui attribue à Haloua, celui du jeune porte-parole de la volonté divine [71]. Par ailleurs, l'association du fils de Leucothéa au dieu tyrien ne serait pas sans rappeler celle de Palémon à Héraclès, bien attestée depuis l'époque classique [72].

30 Enfin, la liste des lieux de la Phénicie où Leucothéa est honorée comprend également la ville de Béryte et peut-être son sanctuaire montagnard, Deir el-Qalaa (**36**). À Béryte même, un citoyen romain consacre un autel en latin aux dieux de la triade héliopolitaine et à la déesse Leucothéa pour son propre salut et pour celui des siens, en exécution d'un vœu [73]. À Deir el-Qalaa, un autel porte une dédicace à Mater Matuta, la déesse italique de l'aurore et de la naissance, protectrice des matrones romaines, que les Romains identifient à Leucothéa [74] : selon les poètes et les mythographes, Mater Matuta, qui, à Rome, possède un temple sur le Forum Boarium, à côté du port de la Ville, n'est autre qu'Ino-Leucothéa, qui serait venue aborder là après sa divinisation [75]. Pour sa part, J.-P. Rey-Coquais estime qu'à Deir el-Qalaa, il faut distinguer cette déesse de Leucothéa [76]. De la même manière, F. Millar affirme que la dédicante, Flavia Nicolais Saddane, adhère à un culte importé et spécifiquement romain [77]. En revanche, C. Bonnet privilégie l'hypothèse d'une assimilation à Astarté [78]. Je pense que deux interprétations peuvent se combiner pour rendre compte de l'invocation de Mater Matuta dans l'arrière-pays de Béryte : d'une part, il n'est pas exclu qu'un authentique culte romain soit importé ; mais, d'autre part, tout comme chez les auteurs grecs et latins qui évoquent Mater Matuta à Rome, les noms *Mater Matuta* et Λευκοθέα peuvent aussi être interchangeables pour la dédicante, qui fait partie de l'élite sociale de la colonie romaine [79]. La dédicace de Deir el-Qalaa suggère que, sur les territoires coloniaux de Béryte et d'Héliopolis, lorsqu'ils écrivent le nom de la déesse en latin, les fidèles la nomment éventuellement *Mater Matuta*. En revanche, ils lui donnent le nom de Leucothéa lorsqu'ils rédigent une dédicace en grec, comme sur l'autel votif retrouvé dans l'un des deux temples de Kfar Zabad, dans le sud de la Békaa. La corrélation entre le recours à des théonymes grecs ou latins et la langue dans laquelle un acte religieux est rédigé est assez attestée par ailleurs, notamment pour le Jupiter héliopolitain (en latin *IOMH* sur le monument de Kfar Zabad), pour rendre plausible cette hypothèse : à Deir el-Qalaa, Mater Matuta serait à la fois la protectrice des matrones et l'interprétation romaine de la déesse vénérée ailleurs sous un nom grec.

31 La Phénicie côtière et son arrière-pays montagneux apparaissent donc comme le foyer proche-oriental du culte de Leucothéa et de Mélicerte à l'époque romaine. Le Mont

Hermon occupe le centre de cette région, la seule du Proche-Orient où la vénération des deux divinités se traduise par la consécration de sanctuaires à Leucothéa. Pour expliquer le succès régional des deux divinités, on insiste surtout sur l'interprétation grecque des dieux locaux, non sans argument. Selon l'opinion formulée par C. Clermont-Ganneau il y a plus d'un siècle et unanimement adoptée depuis, le nom de Leucothéa, de Tyr à Gérasa, remplacerait celui de grandes divinités proche-orientales telles Astarté, Dercéto et Atargatis, avec lesquelles la déesse grecque a des points communs [80]. Sur le monument de Kfar Zabad, l'aspect et les attributs de la déesse, les lions en particulier, la rapprochent formellement de l'Atargatis de Niha (**59**). D'autres arguments peuvent encore justifier l'adoption du nom de la déesse grecque au Liban : dans l'anthroponymie régionale, la mention d'Ana(t) résulte vraisemblablement du conservatisme de l'onomastique, car le culte de cette grande déesse semble oublié au Proche-Orient depuis la fin de l'âge du Fer ; néanmoins, son apparition récurrente sur l'Hermon et dans les autres régions où le culte de Leucothéa est attesté laisse supposer que son nom est remplacé localement par celui d' *Ino-Leucothéa*, en vertu de la proximité phonétique entre *Ana(t)* et *Ino* [81]. L'invocation du jeune fils d'Ino sur l'Hermon et dans le Hauran pourrait procéder de la même intention de débarbariser un culte local. Dans ces deux régions, bien que le fils de Leucothéa corresponde probablement à un jeune dieu oriental, rien ne permet *a priori* de l'identifier. C'est pourquoi M. Sartre, l'éditeur du texte d'Inkhil, qui livre la première attestation connue de Mélicerte en Orient, nie son identification au dieu tyrien Melqart, assimilé à Héraclès [82]. Pour autant, s'il est vrai que le rapprochement entre le grec Μελικέρτης et le phénicien *mlqrt* est artificiel, il n'est pas exclu, à mon avis, que l'invocation de Mélicerte ait été facilitée au Proche-Orient par la ressemblance phonétique entre ces deux noms, une analyse philologique en bonne et due forme ne pouvant guère être exigée des fidèles du Hauran et de la montagne libanaise.

32 Ailleurs, il est plus difficile de déterminer quelles caractéristiques de la déesse marine et de son fils peuvent séduire les communautés locales au point qu'elles ont adopté les théonymes helléniques dès l'époque hellénistique et qu'elles vont peut-être jusqu'à s'adresser aux dieux grecs eux-mêmes sous l'Empire, en particulier à Tyr et à Sidon. Partout cependant, on est fondé à supposer que l'adoption de noms divins étrangers relève d'une construction propre aux localités où Leucothéa et Mélicerte sont attestés. En milieu rural comme en milieu urbain, le culte revêt en effet des caractères spécifiques : alors qu'en ville et dans la Békaa, la déesse marine et le jeune dieu ne sont vraisemblablement que les parèdres occasionnels ou mineurs du Zeus de Gérasa et du Jupiter héliopolitain sans que leur culte ait un rapport direct avec celui de ces grands dieux poliades, Leucothéa devient la grande déesse tutélaire de communautés villageoises sur l'Hermon et Mélicerte le messager du dieu suprême ; en outre, à Tyr et à Sidon, la vénération pour Leucothéa et Mélicerte ne renvoie pas seulement à l'adoption de théonymes et de cultes helléniques, mais aussi aux usages politiques de mythes grecs en Phénicie. La recherche des analogies entre le mythe de Leucothéa et celui des dieux orientaux conduit à supposer que les Orientaux ont pu établir des rapprochements entre leurs dieux et ceux de la Grèce parce que le récit du saut dans la mer d'Ino et de son jeune fils, qui précède leur divinisation, rappelle certains épisodes de l'histoire d'Astarté, de Dercéto ou d'Atargatis. Cette hypothèse est la plus vraisemblable, compte tenu des caractères originaux et de l'importance de Leucothéa et de Mélicerte en milieu rural, mais elle ne suffit pas à justifier le caractère régional de leur culte au Proche-Orient : dès lors que la Phénicie est identifiée comme le foyer de ce culte, l'hypothèse doit être complétée pour rendre compte précisément de la situation de Tyr et de Sidon, afin que soient

déterminés les principes mythologiques et politiques de l'interprétation grecque des dieux locaux sur le territoire des villes où les deux divinités ont eu le succès le plus grand et le plus précoce.

33 Le cycle béotien auquel le mythe de Leucothéa et de Mélicerte se rapporte est intégré dans les traditions hellénisantes de Tyr à l'époque romaine. La tradition qui lie la cité à la famille de Cadmos est aussi ancienne qu'indiscutable [83]. Lorsqu'il affirme que « les Tyriens croient Dionysos de chez eux, puisqu'ils chantent aussi la légende de Cadmos », Achille Tatius fait certainement référence à une légende locale qui désigne Tyr comme la cité où Dionysos a été élévé par sa nourrice Ino [84]. Les types monétaires tyriens qui représentent les aventures de Cadmos et d'Europe au IIe et au IIIe s. apr. J.-C. confirment l'assertion d'Achille Tatius et tendent à montrer que Thèbes n'est qu'une colonie de la cité phénicienne [85]. On peut supposer que les traditions locales intègrent aussi la légende des Argonautes car, chez Nonnos de Panopolis, Tyr reçoit l'épithète homérique de la nef Argo, πασιμέλουσα, « célébrée de tous » [86]. L'apparition de Leucothéa et de Mélicerte aux côtés d'Héraclès, dans l'inscription tyrienne restituée plus haut, montrerait à nouveau que les mythes grecs ont été adaptés localement. De la même manière, Europe est mise au service du grand dieu poliade : la légende de monnaies frappées à Tyr au IIIe s. apr. J.-C. lui attribue en effet un rôle dans le sanctuaire d'Héraclès en la qualifiant de « prêtresse des roches ambrosiennes » (Εὐρώπη ἱέρια ἀμβροσιῶν πετρῶν) [87].

34 Les épisodes mythiques relatifs à la lignée cadméenne font aussi partie des traditions hellénisantes de Sidon. La cité frappe des monnaies au type d'Europe sur le taureau pendant plus de quatre siècles, de la fin du IIIe s. av. J.-C. au début du IIIe s. apr. J.-C., avant d'adopter le type de Cadmos à partir de Trajan [88], puis, sous les Sévères, celui qui représente les compagnons de Jason en train de souquer sur l'Argo [89]. De la part des Sidoniens, le choix de ces types monétaires apparaît comme un moyen d'affirmer l'hellénisme de la cité phénicienne qui se présentait déjà comme la métropole de Thèbes vers 200 av. J.-C. [90] ; il sert aussi à contester aux Tyriens le droit d'accaparer les mythes grecs relatifs à Cadmos et à sa prestigieuse lignée.

35 La thématique cadméenne qui envahit la numismatique des deux villes témoigne ainsi des trésors d'ingéniosité que dépensent les citoyens de Tyr et de Sidon depuis l'époque hellénistique pour afficher leur préséance : le titre de métropole de Thèbes ne lui suffisant pas, Sidon se dit métropole de Tyr, ce à quoi Tyr réplique en se proclamant métropole de Sidon ; puis, sous Auguste, selon Strabon, les deux cités se disputent le titre de métropole de la Phénicie, qu'Achille Tatius donne toujours à Sidon au IIe s. apr. J.-C., alors que les monnaies de Tyr montrent que cette ville a déjà reçu le titre de métropole sous Néron [91]. Si l'affrontement par types et légendes monétaires interposés semble tourner à l'avantage des Tyriens au cours du IIIe s. apr. J.-C., c'est uniquement en raison de l'arrêt du monnayage de leurs rivaux après le règne de Sévère Alexandre (222-235). Les généalogies de Cadmos conservent précisément le souvenir de la rivalité entre les Tyriens et les Sidoniens, soucieux les uns et les autres d'établir une parenté légendaire entre les villes grecques et leurs cités respectives : Agénor, prince descendant d'une dynastie argienne et père du premier roi thébain, règne tantôt sur les premiers, tantôt sur les seconds. Ces relations mythiques contradictoires s'expriment de manière différente à Tyr et à Sidon, mais elles se traduisent dans chacune des deux villes par l'intégration de la lignée cadméenne dans les cultes civiques.

36 À Tyr, les témoignages concordants d'Arrien et de Nonnos de Panopolis montrent qu'Agénor était honoré d'un culte. Selon Nonnos, à son arrivée en ville, Bacchos « voit la

maison de son ancêtre Agénor (προγόνου δόμον εἶδεν Ἀγήνορος), il découvre le palais et l'appartement de Cadmos ; et il pénètre dans la chambre virginale mal gardée de la jeune Europe, jadis enlevée, et se souvient de son père Zeus porteur de cornes » [92]. Dans son étude sur les *Dionysiaques*, P. Chuvin estime que les monuments cités sont fictifs [93]. Il est vrai que le long passage lyrique que Nonnos consacre à la description de la ville fleure bon le folklore poétique. Néanmoins, la demeure tyrienne d'Agénor chez le poète correspond chez Arrien à « ce qu'on appelle le sanctuaire d'Agénor » (τὸ Ἀγηνόριον καλούμενον), où les Tyriens se retranchent pour faire front aux Macédoniens lors du siège de la ville par Alexandre [94]. L'existence de ce lieu de culte paraît peu douteuse si l'on rappelle qu'Agénor est réputé être le fondateur de la cité [95]. On lira à ce sujet l'historiette que rapportent plusieurs auteurs tardifs à la suite de Malalas, selon qui le nom de la cité dériverait de celui de Tyrô, l'épouse d'Agénor [96]. L'invention de la nymphe éponyme de Tyr parachève la construction mythologique qui justifie l'appartenance des Tyriens à la lignée cadméenne.

37 À Sidon, c'est sur un abus de langage que semble reposer l'identification de la ville à la « maison des nobles Agénorides » [97]. Pour fonder et promouvoir l'idée qu'Agénor avait régné sur leur cité et non sur celle de leurs voisins, les Sidoniens ont certainement tiré parti du fait que leur ethnique est le synonyme grec de *Phénicien* depuis l'époque archaïque. Ils ont pu s'appuyer sur l'autorité d'Homère, chez qui les Phéniciens sont appelés non seulement Φοινίκες, mais aussi Σίδονες et Σιδόνιοι, ces deux derniers ethniques correspondant au nom habituel des Phéniciens dans les textes assyriens et dans l'Ancien Testament. La tradition homérique a été reprise par les auteurs classiques : Euripide, par exemple, s'y conforme dans le prologue du *Phrixos*, qui chante la geste du fils d'Agénor, Cadmos, « ayant quitté jadis la ville sidonienne » pour gagner Thèbes, même s'il paraît s'en séparer lorsqu'il présente Europe comme une Tyrienne dans son *Hypsipyle* [98]. L'origine sidonienne de la lignée cadméenne découlerait de l'interprétation littérale de cette tradition, à une époque difficile à déterminer [99]. Quoi qu'il en soit, l'ambiguïté sur le lieu où Cadmos et les membres de sa famille se sont établis en Phénicie paraît totale à partir du Ier s. av. J.-C., en particulier chez les poètes, d'Ovide à Nonnos de Panopolis, où le lecteur peine parfois à distinguer *Tyrien* de *Sidonien* [100]. Même si des raisons de métrique ont pu déterminer le choix de l'un ou l'autre des deux qualificatifs, je me demande s'il ne faut pas considérer que seul l'usage de *Sidonien* prête à confusion, contrairement à celui de *Tyrien* : *Sidonien* aurait deux lectures, soit « Sidonien » soit « Phénicien », alors que *Tyrien* ne s'interpréterait que comme « Tyrien ». Cette proposition permet de résoudre la contradiction apparente entre les passages où plusieurs auteurs tardifs présentent Agénor comme le fondateur de Tyr et ceux où ils le mettent en relation avec les Sidoniens [101].

38 L'établissement de la lignée cadméenne à Sidon est finalement admis comme une évidence au IIe s. apr. J.-C. : d'une part, les monnaies de la cité se reconnaissent alors au fait que l'enlèvement d'Europe y est représenté [102] ; d'autre part, à la même époque, le cliché passe dans le roman d'Achille Tatius, qui décrit un tableau vu à Sidon, où figure Europe sur le taureau nageant au bord du rivage de la cité phénicienne [103]. Bien plus tard, au VIe s. apr. J.-C., sur le pavement qui représente l'enlèvement d'Europe dans la mosaïque de Sarrin en Osrhoène, une inscription située à gauche de la représentation schématique d'une ville localise encore et toujours l'épisode au même endroit [104]. À Sidon même, au milieu du IIe s. apr. J.-C., les discussions qui ont cours en ville au sujet de cette tradition locale prennent désormais la forme de débats théologiques sur l'interprétation de la

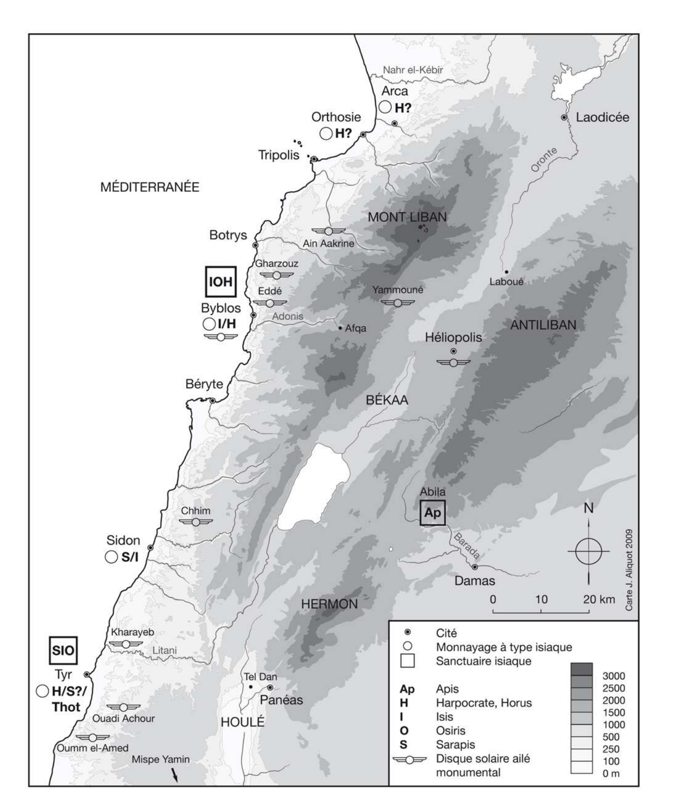
grande déesse poliade : l'auteur du *De Dea Syria* rapporte ainsi l'opinion d'un prêtre du sanctuaire sidonien d'Astarté selon laquelle ce lieu de culte est en fait dédié à Europe, sœur de Cadmos et fille du roi Agénor, avant de préciser que tout le monde ne s'accorde pas sur ce point dans la cité [105]. Ce témoignage fait écho à celui de Quinte-Curce : au moment où Alexandre assiège Tyr, les Sidoniens sauvent des Tyriens en souvenir de leur parenté « car on croyait », précise l'historien latin pour manifester son scepticisme, « qu'Agénor avait fondé les deux villes » [106]. À l'époque hellénistique, les relations mythiques entre les cités phéniciennes et leurs parentes grecques ont pu se prolonger dans l'actualité par l'admission d'un Phénicien aux grands concours panhelléniques [107]. Sous l'Empire, l'actualisation de ces relations mythiques vise toujours à glorifier la patrie dans la haine du voisin, mais elle se traduit désormais par des questionnements sur l'identité des grands dieux poliades. Les propos contradictoires du prêtre sidonien d'Astarté, pour qui la déesse qu'il sert n'est autre qu'Europe, et de Philon de Byblos, partisan d'un patriotisme panphénicien farouchement opposé à l'interprétation grecque des dieux locaux, représentent les deux réactions extrêmes à l'assimilation des divinités helléniques et orientales.

39 Le mythe de la lignée cadméenne, à laquelle Ino-Leucothéa et son fils appartiennent, est donc adapté à Tyr et à Sidon au cours de l'époque hellénistique, où il peut être sollicité comme argument d'autorité, à titre de preuve d'une parenté des citoyens de chacune des deux villes avec ceux des vénérables cités d'Argos et de Thèbes. Il n'y a pas à s'étonner de retrouver ici les règles tacites qui déterminent habituellement l'élaboration des mythes de parenté entre cités [108]. En revanche, il est moins banal de constater que la réception locale de ces récits s'accompagne, d'une part, de l'introduction de nouveaux héros grecs dans le panthéon officiel des cités (Agénor et Europe) dès l'époque hellénistique et, d'autre part, de l'attribution de théonymes grecs à des divinités locales à une époque indéterminée. Dans cette perspective, tout l'intérêt des monuments découverts dans l'arrière-pays des villes phéniciennes est aussi de montrer que les prétentions de leurs citoyens sont corrélées à l'époque romaine à la pratique effective d'un culte rendu à Leucothéa et à Mélicerte sur les confins montagneux de leur cité. Ces monuments doivent être considérés comme l'expression originale, propre au milieu rural, des rapprochements établis en ville entre les dieux de la Grèce et les divinités locales. Cependant, les cultes ruraux et urbains pourraient avoir au moins un point commun en plus de leur similitude verbale, à savoir le caractère oraculaire de Leucothéa et de Mélicerte, manifeste à Haloua et plausible à Tyr.

Aegyptiaca et *isiaca* de la Phénicie et du Liban

40 La permanence des contacts noués entre les Phéniciens et les Égyptiens depuis l'âge du Bronze, la consécration de temples aux dieux égyptiens à Tyr et à Byblos à l'époque hellénistique et la présence de monuments égyptisants (*aegyptiaca*) dans la montagne libanaise sous l'Empire laissent *a priori* supposer que les cultes des plus grandes figures du polythéisme égyptien (*isiaca*) seraient reçus au Liban avec autant, sinon plus de ferveur que dans les autres régions du monde romain [109]. Or, il n'en est rien, car, en dehors d'un cas particulier, celui du culte d'Apis en Abilène, les emprunts des communautés locales aux traditions de l'Égypte se limitent apparemment au domaine des représentations (**fig.** 75).

Fig. 75. *Aegyptiaca* et *isiaca* de la Phénicie et du Liban à l'époque hellénistique et sous l'Empire romain.



Carte J. Aliquot 2009.

L'imagerie égyptienne au service des dieux

41 En Phénicie comme au Liban, aucune divinité égyptienne ne paraît vénérée dans un sanctuaire qui lui serait propre jusqu'à la fin de l'âge du Fer [110]. Si les fidèles connaissent alors les dieux de l'Égypte, divers témoignages indiquent qu'ils leur accordent une place secondaire dans les manifestations publiques du culte. Ainsi, il semble que ce soient les Égyptiens domiciliés en Phénicie qui y honorent ces dieux [111], aucune dédicace dont l'auteur serait de façon certaine originaire de la région n'étant ici connue à l'âge du Fer. Les théonymes égyptiens dont on décèle la présence dans l'anthroponymie régionale n'attestent au mieux que la pratique de cultes privés, personnels ou familiaux, dont l'importance paraît d'ailleurs décroître entre l'âge du Fer et l'époque romaine : les noms d'Amon, de Bastet, de Ptah, d'Isis, d'Horus et d'Osiris sont présents de manière ponctuelle dans l'onomastique phénicienne, parfois depuis le XIe s. av. J.-C. [112] ; mais ensuite, à l'époque romaine en particulier, les divinités égyptiennes ne sont plus attestées que rarement dans les noms de personne des cités phéniciennes et du versant maritime de la montagne libanaise et elles sont même totalement absentes sur le versant oriental du Mont Liban, dans la Békaa, dans l'Antiliban et sur l'Hermon [113].

42 Aux époques perse et hellénistique, les fidèles de la Phénicie et du Liban manipulent couramment des objets cultuels égyptiens et égyptisants sans pour autant rendre hommage aux dieux et aux déesses de la vallée du Nil. Les patèques et les talismans égyptiens ou égyptisants découverts en Phénicie sont nombreux, mais il manque à ces pièces les éléments fondamentaux du culte égyptien des morts, les scarabées de cœur et

les ouchebtis [114]. Dans l'arrière-pays de Tyr, les *aegyptiaca* découverts sur deux sites de sanctuaires ruraux, Mispe Yamim et Tel Dan, sont probablement offerts à des divinités locales. Le site de Mispe Yamim, dégagé en 1988 et 1989 à quatre kilomètres au sud-ouest de Safad, sur le Jabal el-Arbain (734 m d'altitude), concerne un petit sanctuaire rustique qui aurait fonctionné de l'âge du Fer II jusqu'au IIe s. av. J.-C. [115]. Il se présente sous l'aspect d'un lieu de culte phénicien traditionnel, avec une cour dallée, une chapelle cultuelle et des bâtiments annexes. L'intérêt principal des trouvailles faites sur place réside dans la découverte d'un lot d'objets égyptiens ou égyptisants. Sur une situle en bronze, on distingue une scène d'offrande où figurent plusieurs divinités (Rê, Amon, Isis, Nephthys, Montou, Haroëris, Nefertem et Sekhmet), dont les noms sont précisés en égyptien hiéroglyphique [116]. Mais la situle, qui est d'un type connu en Phénicie et en Palestine à l'époque perse, a pu jouer dans le culte local un rôle similaire à celui des objets cultuels qui figurent sur les reliefs évoqués plus haut et qui sont utilisés dans les rites de libation. Elle porte une dédicace en phénicien : « (Appartenant) à Akbor fils de Bodechmoun qui a fait (cette offrande) pour Astarté car elle a écouté (sa) voix » [117]. Ce texte laisse supposer que le temple de Mispe Yamim est consacré à Astarté. Il montre en tout cas qu'un Phénicien s'est approprié un ustensile cultuel dont la facture et l'iconographie sont égyptiennes avant de le consacrer à sa propre déesse. La fouille du site livre par ailleurs d'autres monuments égyptiens également interprétés comme des objets cultuels, tels un petit groupe en schiste vert figurant la triade divine composée d'Isis, d'Osiris et d'Horus, daté de l'époque hellénistique, et une figurine d'Osiris en bronze découverte sous le pavement d'un édifice situé à l'ouest du temple. Même si la concentration de ces monuments sur le même site est remarquable, elle n'atteste pas pour autant que les divinités qu'ils représentent fassent l'objet d'un culte : il pourrait s'agir d'offrandes faites par les fidèles de la grande déesse phénicienne, à qui s'adresse la seule dédicace retrouvée à Mispe Yamim. Le cas du sanctuaire de Tel Dan (**118**), dans le bassin du lac Houlé, appelle des remarques similaires : la *favissa* de l'époque perse contient ici une figurine de terre cuite au type dit de Bès, ainsi que deux statuettes d'Osiris en bronze [118] ; à nouveau, l'offrande ou la présence d'*aegyptiaca* n'y implique pas nécessairement la pratique d'un culte égyptien.

43 En dépit de l'absence apparente des cultes égyptiens en Phénicie et au Liban avant le début de l'époque hellénistique, les monuments de la région n'en présentent pas moins des traits indéniablement égyptiens. Dans *Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur*, P. Wagner souligne l'ancienneté des emprunts à l'Égypte dans le répertoire ornemental de la Phénicie, tout en mettant en évidence leur importance dans la documentation de l'époque perse et en rappelant que leur adaptation locale n'affecte aucunement le plan des sanctuaires [119]. Sous l'Empire, l'usage de motifs égyptisants dans la montagne libanaise perpétue cette tradition phénicienne séculaire. Les *aegyptiaca* libanais les plus clairement identifiables sont ici la gorge égyptienne et le disque solaire ailé. Leur aire de répartition comprend, outre la côte phénicienne, quelques sanctuaires ruraux situés pour la plupart sur le versant maritime du Mont Liban. La gorge égyptienne couronne ainsi des monuments de tous types (petits autels votifs, autels monumentaux, temples, portiques dans la cour des sanctuaires), aussi bien en milieu urbain (Byblos) qu'en milieu rural (Oumm el-Amed à l'époque hellénistique, Qalaat Faqra, **31**, et Chhim, **39**, sous l'Empire), et son emploi, comme celui du rang de merlons, motif d'origine mésopotamienne avec lequel elle est parfois associée, contraste avec l'hellénisation du répertoire dans lequel puisent les constructeurs des monuments phéniciens et libanais [120].

Quant au disque solaire ailé, dont il a déjà été question, il semble jouer un rôle similaire à celui de l'aigle éployé, attribut traditionnel des grands dieux cosmiques du Proche-Orient romain. Si l'usage spécialisé du globe ailé est plus chargé de sens que celui de la gorge égyptienne sous l'Empire, il ne témoigne donc pas de la présence des divinités égyptiennes ni de modifications du rituel. Pour s'en convaincre, on peut encore se reporter aux monnaies frappées à Sidon, Tyr, Ptolémaïs et Ascalon au IIIe s. apr. J.-C., où les édicules égyptisants à roues ou à brancards servent à transporter les symboles et les statues de divinités locales tels le bétyle d'Astarté et le simulacre du Jupiter héliopolitain [121].

44 La question se pose différemment lorsque les emprunts à l'Égypte affectent l'image des dieux pour préciser certains aspects de leurs fonctions. Dès l'âge du Bronze, par exemple, la grande déesse tutélaire de Byblos est assimilée à l'Égyptienne Hathor, à la fois nommément et formellement ; comme le rappelle la stèle consacrée par le roi de la cité Yehawmilk, elle apparaît encore au Ve s. av. J.-C. sous l'aspect de la déesse égyptienne de l'ivresse et de l'amour, celui d'une femme à tête de vache, coiffée de la couronne dite « hathorique », avec ses cornes et son disque solaire ; son iconographie conserve ainsi les attributs caractéristiques de la déesse égyptienne, devenus traditionnels en Phénicie alors même que l'équation nominale entre la Dame de Byblos et Hathor est tombée en désuétude depuis longtemps [122]. À partir de l'époque perse, le problème se complique encore car l'égyptianisation des images divines procède désormais d'emprunts à un répertoire iconographique hellénisé, comme l'illustrent clairement les trouvailles faites sur le site d'un autre sanctuaire rural de l'arrière-pays tyrien, Kharayeb.

45 Les figurines de Kharayeb consistent en un lot de terres cuites provenant d'une *favissa* et datées entre la fin du IVe s. et le Ier s. av. J.-C. [123]. Comme à Mispe Yamim et à Tel Dan, on y retrouve des statuettes égyptiennes ou égyptisantes, telles celle du taureau Apis et celles d'un personnage barbu à la coiffe osirienne [124]. Les modifications de l'iconographie égyptienne canonique dénotent une production locale dérivée des modèles égyptiens. Mais, d'un point de vue stylistique, cette production apparaît surtout en adéquation avec l'hellénisation de l'art phénicien, qui emprunte autant au répertoire figuré de la Grèce propre (avec les tanagras par exemple) qu'à ceux de l'Égypte et de Chypre, eux-mêmes fortement hellénisés. Ainsi, les figurines où l'on reconnaît Isis et son fils Harpocrate, c'est-à-dire Horus enfant, entrent toutes dans la catégorie des monuments d'inspiration hellénique. Deux figurines reproduisent le type de l'Isis *lactans*, où la déesse trônant allaite le nourrisson [125]. Quand il est représenté seul, sous la forme d'un enfant ou d'un adolescent, Harpocrate [126], notamment identifiable par le geste de l'index droit porté à la bouche, apparaît dans diverses attitudes, dont l'une s'apparente au type dit Dionysos-*païs*, avec couronne de lierre et *pschent* combinés. Même s'il garde parfois une couronne égyptisante avec le *pschent* ou le *basileion* parfois interprété comme une fleur de lotus, il porte la corne d'abondance. Le type d'Harpocrate chevauchant une oie évoque l'assimilation entre Horus et Amon (l'oie étant l'un des attributs de ce dernier), dont les attestations iconographiques remontent à l'époque hellénistique. Quant au type d'Harpocrate à cheval, il rappelle un épisode mythique rapporté par Plutarque : lorsqu'Osiris lui demande de citer quel animal, du lion ou du cheval, il juge le plus utile au combat, Horus opte pour le second [127]. Or, cette association du dieu au cheval n'est pas conforme à l'iconographie traditionnelle de l'Égypte pharaonique, où cet animal est toujours attelé à un char. Les représentations d'Harpocrate cavalier pourraient donc renvoyer à une adaptation grecque de l'iconographie du dieu égyptien. Enfin, Harpocrate

apparaît à plusieurs reprises en adolescent déhanché, selon un prototype iconographique créé à Alexandrie pour les Grecs et pour les Égyptiens hellénisés, puis repris en Phénicie sur les monnaies de Byblos à partir du Ier s. av. J.-C. Il n'est pas étonnant qu'à Kharayeb, comme partout ailleurs en Méditerranée, les représentations d'Harpocrate ne répondent pas aux types égyptiens canoniques, qui ne se rencontrent à l'époque hellénistique et romaine que dans la vallée du Nil. Les métamorphoses du dieu s'expliquent probablement par la difficulté qu'ont pu éprouver les Phéniciens, comme tous les peuples étrangers à l'Égypte, à concevoir l'expression pharaonique d'Horus enfant : dans la religion traditionnelle égyptienne, Horus est désigné comme le fils et l'héritier d'Osiris, ainsi qu'en témoigne la couronne double de Haute- et de Basse-Égypte qui le coiffe. À Kharayeb, comme sur les monnaies frappées par les cités phéniciennes aux époques hellénistique et romaine, cette couronne n'est qu'un simple emblème posé sur la tête du jeune dieu. D'autres attributs lui sont désormais réservés, qui illustrent sa transformation formelle : le symbolisme de la fertilité est particulièrement bien représenté, en Phénicie comme ailleurs, avec le motif de la corne d'abondance, déjà présent sur quelques statuettes de Kharayeb.

46 Il est difficile de reconstituer le panthéon de Kharayeb à partir de ces modestes offrandes. Même lorsque les terres cuites représentent indubitablement des dieux, il est parfois impossible de les nommer précisément : rien n'assure par exemple que le personnage grotesque qui ressemble à Bès ne soit autre qu'un génie local, dont Hérodote décrit le type au Ve s. av. J.-C. et dont la tête grimaçante apparaît sur les monnaies de Sidon et d'Arados à l'époque perse [128]. Par ailleurs, lorsqu'un type divin est aussi reconnaissable que celui de l'Isis trônant et allaitant Harpocrate, on conviendra qu'il est possible de réaliser une image à la grecque sans en altérer la signification religieuse originelle : dans le cas précis des deux statuettes qui représentent l'Isis *lactans* à Kharayeb, on remarque tout d'abord que l'image d'une déesse trônant est traditionnelle en Phénicie, en particulier dans le culte d'Astarté. Enfin, on sera d'autant plus prudent sur la reconstitution du panthéon local qu'en dehors des monuments égyptisants, une autre figurine paraît représenter Déméter et Corè. Même si l'absence des éléments essentiels de la symbolique éleusinienne tels les épis n'invite guère à supposer l'existence de mystères locaux [129], il est possible qu'une forme locale d'Astarté ait été formellement assimilée tantôt à Isis tantôt à Déméter et qu'un jeune dieu phénicien ait reçu l'apparence d'Harpocrate. Il serait ainsi tentant de reconnaître le type du grand dieu dans le personnage barbu à la coiffe osirienne, celui d'Astarté dans la déesse assimilée à Isis ou à Déméter et celui d'un jeune dieu phénicien dans la figure d'Harpocrate, si l'identification de cette trinité ne se heurtait à la présence d'autres figures divines. Plus sûrement, on peut conclure que les terres cuites de Kharayeb témoignent de la spécialisation qui affecte les représentations des divinités locales, variable selon le goût du jour et selon les sensibilités des artisans et des fidèles, plus qu'elles n'attestent l'importation de cultes égyptiens ni même la constitution d'une triade phénicienne similaire à celle d'Osiris, Isis et Harpocrate.

Sanctuaires isiaques

47 À l'époque hellénistique, des sanctuaires sont consacrés aux grands dieux de l'Égypte à Tyr et à Byblos. Sous l'Empire, le succès des cultes isiaques se confirme dans ces deux cités phéniciennes et Apis reçoit à son tour l'hommage des montagnards libanais. La

comparaison des *isiaca* phéniciens et libanais met toutefois en valeur l'originalité des cultes abiléniens par rapport à ceux des cités côtières.

48 Le sanctuaire tyrien des dieux égyptiens est connu grâce à une inscription grecque du IIIe s. av. J.-C. : la dédicace, qui répond à un ordre divin, s'adresse à Sarapis et aux divinités qui lui sont associées [130]. Il est tentant de rapprocher ce texte d'une inscription grecque de provenance incertaine selon laquelle l'Alexandrin Marsyas fils de Démétrios associe des vœux à Sarapis et Isis sauveurs au salut des souverains lagides divinisés, Ptolémée IV et Arsinoé III [131]. La dalle de marbre blanc sur laquelle elle est gravée passe pour provenir de Laboué (**46**), dans le nord de la Békaa, mais cette indication reste problématique compte tenu des incertitudes pesant sur les circonstances de sa découverte. L'existence d'un sanctuaire des dieux égyptiens à Tyr à l'époque hellénistique et l'emploi du marbre comme support du texte permettent de proposer sous toute réserve une provenance tyrienne pour ce témoignage de dévotion aux divinités d'Alexandrie en tant que protectrices de la dynastie lagide.

49 Dans le sanctuaire tyrien des dieux égyptiens, le culte est encore célébré à l'époque romaine, comme l'atteste une inscription bilingue gréco-latine gravée sur le torse d'un personnage explicitement désigné en latin comme un « prêtre porteur d'Osiris » (*sacerdos Osirim ferens*) et en grec comme un « prophète portant l'image d'Osiris en procession » (προφή[της] Ὄσειριν κωμ[ά]ζ(ω)[ν]) [132]. Le substantif grec προφήτης, qui désigne le plus haut degré de la hiérarchie sacerdotale égyptienne, implique l'existence de desservants subalternes du culte ; il rappelle en outre une fonction essentielle des prêtres égyptiens, celle qui consiste à porter en procession les images du dieu [133]. Des monnaies à types isiaques sont frappées à Tyr au IIIe s. apr. J.-C. Leur examen amène à compléter la liste des dieux égyptiens alors honorés d'un culte public dans la cité. Harpocrate portant la corne d'abondance figure au revers de monnaies tyriennes sous Caracalla et sous Sévère Alexandre [134]. On a identifié également, non sans réserves, Sarapis debout tenant le sceptre dans un quadrige, sur une monnaie de bronze frappée sous Élagabal [135] : le dieu apparaîtrait ici dans son rôle traditionnel de protecteur du prince, notamment attesté dans la numismatique et dans les cultes d'Aelia Capitolina depuis Antonin le Pieux, ainsi que dans la numismatique de Ptolémaïs et de Samarie à partir de la dynastie sévérienne, puis dans celle de Césarée maritime sous Trajan Dèce et sous Volusien et dans celle d'Antioche sous Claude II [136]. Le sanctuaire des dieux égyptiens à Tyr paraît alors jouir d'une grande renommée, comme le philosophe Jamblique de Chalcis en témoigne [137]. C'est également ce que l'on peut déduire de l'assertion tardive d'Épiphane, selon qui Isis aurait vécu dix ans à Tyr comme une prostituée : l'évêque de Salamine se réfère probablement à la pratique de la prostitution sacrée, étrangère au culte d'Isis et fréquemment mentionnée à propos du culte d'Astarté [138] ; en raison de son caractère polémique, ce témoignage n'atteste pas pour autant l'assimilation de l'Astarté tyrienne à Isis, et les rapprochements entre les deux déesses, dans la région de Tyr, se limitent aux emprunts iconographiques déjà signalés plus haut à propos des terres cuites de Kharayeb.

50 Si l'on peut supposer que les types monétaires avec Harpocrate et Sarapis se rapportent à la célébration du culte des dieux égyptiens dans leur sanctuaire tyrien, ce n'est probablement pas le cas du type d'Hermès-Thot, qui apparaît sur une série de monnaies tyriennes dans la seconde moitié du IIIe s. apr. J.-C. **(fig. 76)** [139]. Dans la mythologie égyptienne, Thot est un substitut de Rê et le scribe des dieux. Chez les Grecs, depuis Hérodote, le dieu a été interprété comme une forme d'Hermès [140]. Son iconographie, sur les monnaies tyriennes comme ailleurs, conserve la trace de cette assimilation,

puisqu'elle combine à ses attributs égyptiens traditionnels (ibis, papyrus) le motif du caducée, habituel dans l'iconographie hermétique. Cette figure divine gréco-égyptienne est bien connue des Phéniciens sous l'Empire. Au IIe s. apr. J.-C., Philon de Byblos fait explicitement référence à Taautos (Thot) en tant qu'éducateur des Phéniciens : il précise en effet que Sanchouniathon de Béryte, dont Philon affirme traduire le travail en grec, a lui-même utilisé l'œuvre d'un certain Taautos, que les Égyptiens appellent *Touth*, les Alexandrins *Thoth*, et les Grecs *Hermès* ; le patriotisme de Philon et ses tendances rationalisantes l'auraient conduit à faire de Thot, le divin inventeur de l'écriture sacrée, un homme et non un dieu, un Phénicien et non un Égyptien [141]. La figure de Thot paraît véritablement annexée à la culture phénicienne pour servir la partie traditionaliste de la thèse énoncée dans l'*Histoire phénicienne*, selon laquelle l'interprétation grecque des cultes phéniciens les aurait dénaturés [142]. L'apparition de ce personnage sur les monnaies tyriennes pourrait ressortir au même type de revendication que celle de Philon de Byblos et célébrer une tradition mythologique locale, sans que la commémoration du rôle que joue Hermès-Thot dans l'éducation des Tyriens implique la pratique effective d'un culte. On peut également supposer qu'il s'agit de la transposition sur un mode égyptisant de la légende de Cadmos, le héros phénicien crédité d'avoir donné l'écriture aux Grecs que les Tyriens ne cessent de représenter à l'époque où ils frappent les monnaies au type d'Hermès-Thot [143].

Fig. 76. Bronze tyrien au type d'Hermès-Thot, règne de Gallien (253-268).



Collection John A. Seeger.
Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 125.

51 Depuis l'époque hellénistique, divers monuments de Byblos présentent des traits caractéristiques de l'iconographie isiaque. Au-delà de ces emprunts manifestes à l'imagerie égyptienne, la question est de savoir si le rituel des Adonies a pu intégrer des éléments proprement égyptiens. Alors qu'aucun monument n'atteste l'équivalence entre la grande déesse locale et Isis ni celle entre Adonis et Osiris, B. Soyez rattache tous les *isiaca* de Byblos à la célébration de ces grandes festivités civiques et conclut que cette cérémonie calquerait un rituel osirien : « Décidément, le ton, le temps, le signal étaient donnés à partir du Nil. Il ne fait donc aucun doute [...] que la "résurrection" d'Adonis, incontestablement fêtée à la période gréco-romaine que nous étudions, n'est qu'un reflet admis, adapté, des mythes primordiaux d'Osiris et d'Isis, en Égypte » [144]. Mais cette conclusion catégorique est discutable, car elle repose essentiellement sur le *De Dea Syria*,

qui laisse uniquement supposer que les liens anciens de l'Égypte avec Byblos continuent de jouer un rôle important dans la culture des citoyens de la ville sous l'Empire [145].

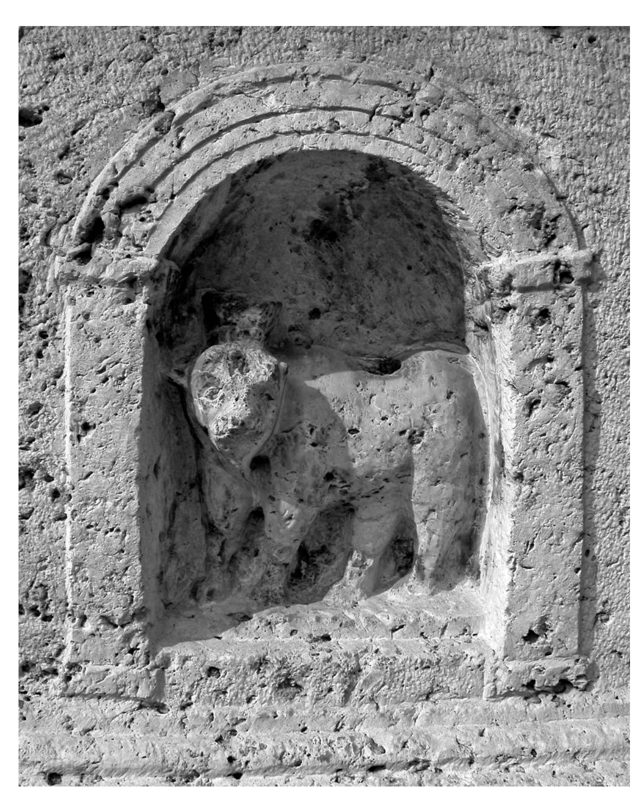
52 Si l'on peut retenir que le rituel des Adonies décrit par le *De Dea Syria* présente des analogies avec le rituel osiriaque, on remarque aussi des différences importantes entre le rituel égyptien et celui des Adonies tel qu'il est célébré à Byblos et ailleurs en Orient depuis le début de l'époque hellénistique. Lors des Adonies, deux temps forts succèdent à un banquet funéraire : une veillée funèbre où des femmes transformées en pleureuses célèbrent la mort du héros et, à l'aube du jour suivant, une procession à la mer au cours de laquelle une formule rituelle d'invitation au retour est prononcée [146]. Les passages du *De Dea Syria* consacrés aux Adonies de Byblos ne décrivent pas des rites différents de ceux qui se déroulent à Athènes à l'époque classique et à Alexandrie à l'époque hellénistique. Le rapprochement opéré par l'auteur du *De Dea Syria* entre le rituel des Adonies et celui d'Osiris se justifie par leur caractère funèbre commun ; mais là où le rassemblement des membres d'Osiris et son intronisation comme roi des enfers sont célébrés par des manifestations de joie dans les rituels égyptiens, le ton des cérémonies en l'honneur d'Adonis demeure pathétique. C'est donc sur un scénario rituel connu à Athènes depuis le Ve s. av. J.-C. et à Alexandrie depuis le début de l'époque hellénistique que se greffent les éléments phéniciens du mythe sans pour autant que les cérémonies aient été égyptianisées à Byblos.

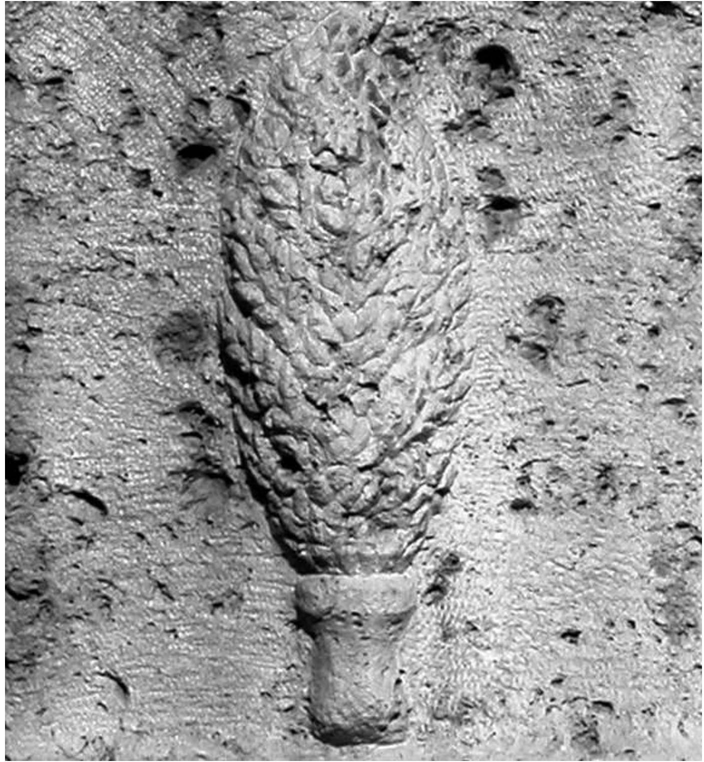
53 Une fois la fête des Adonies débarrassée de ses oripeaux égyptisants, le motif du voyage d'Isis à Byblos peut être examiné sous un jour nouveau. Certes, l'épisode a pu être imaginé en Phénicie à date ancienne, mais les textes qui s'y réfèrent de manière certaine sont tous datés de l'époque romaine, à commencer par le traité de Plutarque sur *Isis et Osiris* [147]. Selon Plutarque, c'est à Byblos qu'Isis retrouve le coffre qui contient le corps où le dieu Seth a enfermé Osiris. La légende que cet épisode rapporte renvoie probablement à la vénération d'une relique dans un sanctuaire isiaque local. « Aujourd'hui encore, les Bybliens vénèrent ce bois, déposé dans un sanctuaire d'Isis », affirme Plutarque à propos du tronc de tamaris dans lequel s'est incrusté le cercueil d'Osiris à Byblos. Le sanctuaire est encore mentionné par Jamblique dans la *Vie de Pythagore*, où les initiations de Byblos sont aussi renommées que celles de Tyr [148]. Enfin, l'apparition de types isiaques dans la numismatique de Byblos ne laisse aucun doute sur l'introduction d'Isis dans le panthéon de la cité au cours de l'époque hellénistique. Sur les monnaies et sur les poids de Byblos, la déesse revêt les aspects d'Isis telle qu'elle a été interprétée par les Grecs : depuis le IIe s. av. J.-C. et jusqu'au IIIe s. apr. J.-C., elle apparaît sous deux de ses formes hellénisées les plus fréquentes dans toute la Méditerranée, celle d'Isis-Aphrodite (parfois représentée par l'emblème isiaque du *basileion*) et celle d'Isis Pélagia (« à la voile ») ou Pharia, qui peut simplement figurer la protectrice des marins ou la Fortune de la ville [149]. En revanche, ni dans la numismatique ni dans les monuments éleusiniens de Byblos on ne trouve trace de l'assimilation d'Isis à Déméter suggérée par le récit de Plutarque [150]. Quant à Harpocrate, au lieu de supposer qu'il représente Adonis, il semble préférable de conclure que son apparition sur les monnaies de Byblos manifeste la pratique d'un culte rendu à ce dieu égyptien sans aucun rapport avec les Adonies [151]. Le monnayage aux types isiaques de Byblos, qui n'est pas isolé en Phénicie à l'époque romaine impériale [152], n'est exceptionnel que par sa continuité. Loin d'être liés aux cérémonies qui célèbrent le retour périodique d'Adonis dans la ville, les *isiaca* de Byblos entrent ainsi dans le cadre plus vaste de la diffusion des cultes égyptiens au Proche-Orient aux époques hellénistique et romaine [153].

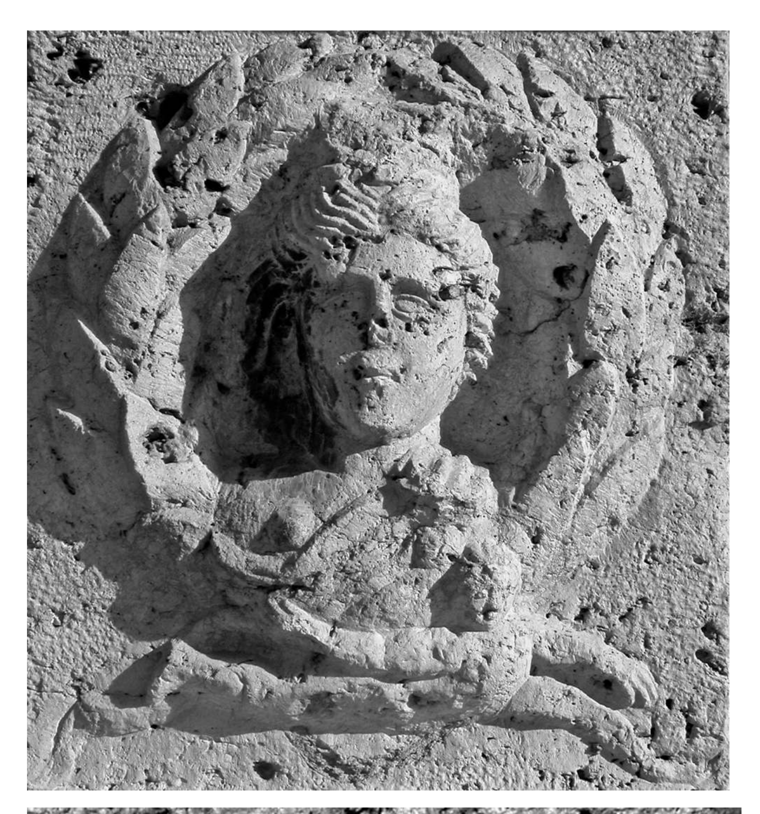
54 Le dieu Apis, qui incarne Ptah sous la forme d'un taureau dans la religion des Égyptiens, est le parèdre habituel de Zeus à la tête du panthéon d'Abila de Lysanias. Au sanctuaire de Nébi Abel (**82**), un groupe de onze fidèles consacre un autel à Cronos sur l'ordre de ces deux divinités, selon un texte cité plus haut. Les autres dédicaces qui leur sont adressées indiquent que leur culte commun est célébré dans la vallée du Barada entre 69 apr. J.-C. et 321-322 apr. J.-C., probablement au sanctuaire de Brahlia (**83**). Le seul prêtre connu des dieux abiléniens cumule cette dignité avec les fonctions sacerdotales attachées au culte impérial [154]. Zeus et Apis sont désignés à une occasion comme des « dieux ancestraux » (πατρῷοι θεοί [155]), ce qui constitue une manière très banale au Proche-Orient et dans tout le monde romain de célébrer l'aspect traditionnel du culte. Sur la face antérieure d'un autel qui leur est consacré, l'image d'Apis, logée dans une niche, est conforme aux représentations du taureau divin attestées au Proche-Orient depuis l'époque perse [156] : tous ses signes distinctifs (triangle sur le front, croissant entre les cornes ou sur le flanc) ne sont pas représentés, mais l'animal sacré apparaît sous son aspect habituel, debout, sur une plinthe, de profil à gauche avec la tête de face, et il porte entre les cornes le disque solaire traditionnel, ici réduit à un bouton de section cylindrique s'élargissant vers le sommet (**fig. 77**) [157]. En revanche, l'épiclèse οὐράνιος, « céleste », qui qualifie le dieu dans la dédicace de l'an 321-322 apr. J.-C., paraît étrangère à la religion égyptienne : elle évoque plutôt l'aspect céleste de nombreuses divinités masculines et féminines du Proche-Orient [158]. Comme on ne connaît aucun autre témoignage de dévotion à Apis au Proche-Orient, seule la publication de nouveaux documents permettra de préciser dans quelles conditions le dieu taureau a été introduit dans cette bourgade de l'Antiliban [159]. Il semble toutefois que les particularités locales du culte d'Apis dans l'Antiliban n'empêchent pas de considérer qu'un dieu égyptien a été intégré dans le panthéon abilénien au début de l'époque impériale.

Fig. 77. Bas-reliefs de l'autel de Brahlia (83) : Apis, aspersoir, Tyché d'Abila au-dessus du dieu-fleuve Barada, caducée.

Musée national de Damas.
Photo J. Aliquot 2008.









55 La consécration de sanctuaires dédiés aux dieux de l’Égypte jusqu’en Abilène correspond à l’évolution générale de la religiosité du monde romain aux IIe et IIIe s. apr. J.-C., mais il faut reconnaître que le succès des cultes isiaques garde apparemment un caractère modeste en Phénicie et au Liban. Dans les régions voisines du Hauran, de la Décapole et de la Palestine notamment, le recours à Sarapis comme un grand dieu unique du salut est plus fréquent et il pourrait constituer un bon indice de la romanisation des cultes à partir

du règne d'Hadrien [160]. Au Liban, l'exaltation de pouvoirs providentiels et salutaires, caractéristique du nouveau style religieux de l'époque impériale, s'opérerait de manière privilégiée par l'intermédiaire des divinités locales tels les nombreux seigneurs divins de la montagne ou le Jupiter héliopolitain, même si les traditions cultuelles de Baalbek présentent indéniablement des traits égyptisants.

L'origine égyptienne du culte héliopolitain

56 Il est remarquable, compte tenu de l'égyptianisation de l'imagerie et des traditions héliopolitaines, que les cultes de Béryte ne contiennent aucun élément égyptien. Ce n'est que dans la litanie d'Oxyrhynchos qu'on trouve la mention d'une divinité isiaque, et encore faut-il constater qu'il ne s'agit là que d'une illusoire Isis bérytaine : selon ce texte qui recense un nombre impressionnant de lieux de l'Orient hellénisé où Isis aurait été vénérée sous l'Empire, la déesse aurait été honorée à Béryte sous le nom de *Mea* (peut-être *Maia*) et à Sidon sous le nom d'*Astarté* [161]. Il est vrai que l'assimilation d'Astarté à Isis est attestée en Égypte depuis le IIe millénaire et qu'à l'époque hellénistique, les Phéniciens présents en Grèce et en Égypte ont encore pu adresser des dédicaces à l'une et à l'autre déesse simultanément, en les rapprochant même parfois d'autres divinités féminines, mais ces témoignages concernent le milieu social des expatriés [162]. Par ailleurs, l'énumération des noms donnés à Isis est un procédé imité des hymnes égyptiens de l'époque pharaonique que les Grecs d'Égypte, les Égyptiens hellénisés et les dévots d'Isis de toute la Méditerranée utilisent toujours aux époques hellénistique et romaine pour exprimer le caractère universel de la déesse : selon l'hymne d'Isidoros, poème du Ier s. av. J.-C. gravé sur l'un des pilastres d'entrée dans le vestibule d'un sanctuaire isiaque à Médinet Madi (Fayoum), c'est Isis que les Syriens invoqueraient sous le nom d'Astarté Artémis Nanaia [163] ; dans les *Métamorphoses*, Apulée fait dire à Isis elle-même que sa puissance unique est l'objet d'une vénération sous des formes nombreuses, par des rites divers et sous des noms multiples. Le problème des arétalogies d'Isis dépasse donc la seule étude de la diffusion des cultes isiaques au Proche-Orient. F. Dunand, en confrontant la litanie d'Oxyrhynchos aux autres données disponibles pour l'Asie Mineure et les îles voisines, conclut que la liste ne reproduit probablement pas les épiclèses qui qualifieraient officiellement le nom de la déesse dans ces régions [164]. Pour l'auteur de la litanie, Béryte, où le culte de Maia correspondrait à celui d'Isis, peut constituer l'exemple archétypique d'une ville romaine, alors que Sidon, où l'on célèbre le culte d'Astarté, peut encore représenter une cité phénicienne traditionnelle. Si l'on compare la documentation phénicienne aux données tirées de la litanie d'Oxyrhynchos, la mention de ces deux villes est aussi surprenante que l'absence de Tyr et de Byblos : les premières cités n'ont livré aucune confirmation sur l'existence d'un culte local des dieux égyptiens, alors que l'on dispose de preuves de l'existence d'un sanctuaire des dieux égyptiens à Tyr à partir du IIIe s. av. J.-C. et de monnaies à types isiaques à Byblos à partir du IIe s. av. J.-C. Ce constat confirme que ce ne sont pas les colons romains de l'époque augustéenne qui ont favorisé l'implantation des cultes isiaques en Phénicie et au Liban, mais il ne s'ensuit pas pour autant que l'ensemble des emprunts à l'Égypte y remonte nécessairement aux époques les plus hautes. Le cas des monnaies tyriennes où l'on reconnaît Hermès-Thot indique que les citadins peuvent célébrer des traditions mythologiques égyptisantes sans qu'un culte soit importé, même dans une cité où l'existence d'un sanctuaire des dieux égyptiens est attestée depuis l'époque hellénistique. Il me semble que la prolifération des motifs

égyptisants dans l'imagerie héliopolitaine procède également de l'intention de donner un lustre prestigieux à un culte local.

57 On a remarqué depuis longtemps que le grand dieu de Baalbek, contrairement à ses homologues orientaux, brandit le fouet et non le foudre, qu'il porte parfois une coiffure calamistrée avec le *pschent*, tandis qu'un disque solaire ailé flanqué d'*uraei* remplace à plusieurs reprises l'aigle éployé sur son idole (**fig. 78**) [165]. Tous ces éléments empruntés au répertoire iconographique égyptien semblent à première vue corroborer les assertions de deux auteurs anciens sur l'origine égyptienne du culte héliopolitain. Le premier, l'auteur du *De Dea Syria*, reste allusif, reconnaissant qu'il n'a pas visité Baalbek, alors qu'à Byblos il a pu assister aux Adonies et recueillir des traditions locales [166] :

> Les Phéniciens possèdent un autre temple, non assyrien, mais égyptien, qui est venu d'Héliopolis en Phénicie. Je ne l'ai pas vu, mais lui aussi est grand et ancien.



Fig. 78. Idole en bronze du Jupiter héliopolitain provenant de Kafr Yasin.



Musée de Berlin.
Photo Hajjar 1977, pl. 85, n° 226.

58 Le second, Macrobe, se montre beaucoup plus disert, sans doute parce que l'évocation du Jupiter héliopolitain sert ici les besoins d'une démonstration visant à faire passer les divinités les plus diverses pour des manifestations de Sol [167] :

> Les Assyriens également rendent à Sol, dans la ville d'Héliopolis, un culte particulièrement solennel sous le nom de *Jupiter*, qu'ils appellent *Zeus héliopolitain*. La statue de ce dieu fut tirée d'une ville d'Égypte, nommée elle aussi *Héliopolis* ; le roi d'Égypte était alors Sénémure, qui est peut-être le même que Sénépos. Elle y avait été apportée d'abord par Opias, ambassadeur de Déléboris, roi des Assyriens, et par des prêtres égyptiens, dont le chef était Partémétis, et, après un long séjour chez les Assyriens, elle fut, dans la suite, transférée à Héliopolis. Pourquoi cela se fit, pour quelle raison cette statue est venue d'Égypte aux lieux où elle est

> maintenant, et pourquoi elle est honorée suivant le rite assyrien plus que selon le rite égyptien, je remets d'en parler, ces questions étant étrangères au sujet actuel. Mais la similitude de Jupiter et de Sol se reconnaît au rite même des cérémonies du culte comme au seul aspect de la statue. En effet, elle est en or et représente un personnage imberbe, debout, la main droite ornée d'un fouet et levée, dans l'attitude d'un cocher, tandis que la main gauche tient un foudre et des épis, tous attributs qui montrent la puissance associée de Jupiter et de Sol.

59 Au sanctuaire de Baalbek, la dédicace de deux villageois qui associe la mention d'un dieu égyptien anonyme à celle du Jupiter héliopolitain indique que les prêtres et les théologiens ne sont pas les seuls fidèles concernés par les spéculations sur l'origine égyptienne du culte local [168] :

> À Zeus Très-Grand d'Héliopolis et au dieu égyptien, Salamanès et Mercurius, fils de Mambogaios, de la bourgade de Maarra de Saméthos, achetant la terre de celle-ci, ont consacré la statue d'Hermès.

60 La formulation de la dédicace paraît équivoque : on ne sait si les fils de Mambogaios s'adressent à deux divinités distinctes ou à une seule, Jupiter héliopolitain, qui serait désigné comme un dieu égyptien. Néanmoins, la seconde interprétation semble préférable à la première, compte tenu de l'égyptianisation de l'imagerie héliopolitaine et des traditions concordantes sur l'origine légendaire du culte de Baalbek, mais aussi de l'existence de formules épigraphiques désignant un seul et même dieu de la même manière que les deux villageois de la Békaa [169].

61 Récemment, P. Haider a tiré argument de l'ensemble de ces données pour conclure que la triade de Baalbek serait effectivement originaire d'Héliopolis d'Égypte [170]. Cette position me paraît insoutenable. Le témoignage des monnaies tyriennes montre que, conjointement à la pratique d'un culte isiaque, les fidèles de la Phénicie et du Liban peuvent exploiter des thèmes tirés de la mythologie égyptienne telle qu'elle a été réinterprétée par les Grecs en opérant des choix dans un répertoire mythologique commun à tout l'Orient romain. Si la description de Macrobe est fidèle aux représentations connues du Jupiter héliopolitain, en revanche, on y chercherait en vain de quoi justifier un récit qui a toutes les apparences d'une fable étiologique. Il est bien plus probable que la référence à l'Égypte traduise la revendication d'une origine égyptienne plutôt qu'elle ne permette de prendre le *De Dea Syria* ou Macrobe au pied de la lettre. L'attribution du toponyme égyptien à l'agglomération de Baalbek, à l'époque hellénistique, pourrait elle-même résulter de telles prétentions, alimentées par le prestige dont l'Héliopolis égyptienne jouit dans la littérature grecque : déjà chez Hérodote, les prêtres de son sanctuaire passent pour les plus savants de tout le pays ; c'est auprès d'eux qu'Homère, Pythagore, Démocrite, Solon, Platon et Eudoxe de Cnide se sont instruits, rapporte Strabon, qui précise que, de son temps, on visite encore dans cette cité de la philosophie et de la science les maisons où les deux derniers philosophes ont séjourné [171].

62 Sous l'Empire, l'emprunt aux traditions égyptisantes découle toujours à Baalbek de l'idée grecque d'une dette culturelle à l'égard de l'Égypte, dont les sociétés du Proche-Orient romain ont hérité. Dans le passage qui introduit la liste des temples archaïques de la Phénicie et du Liban, l'auteur du *De Dea Syria* lui-même ne manque pas de signaler la dette que les Assyriens ont contractée envers les Égyptiens considérés comme les inventeurs de la religion et des temples [172]. On retrouve une idée analogue dans la *Vie de Pythagore* de Jamblique de Chalcis, où cet auteur syrien (et sans doute originaire du Liban) donne un nouvel exemple de l'accent mis sur la dette de la Grèce à l'égard de la civilisation

égyptienne, lorsqu'il attribue à son héros un séjour égyptien qui jouera un rôle important dans sa formation philosophique : dans le tableau très vivant des pérégrinations de Pythagore, la remontée vers les origines égyptiennes, plus anciennes et plus pures, passe par les cités phéniciennes de Sidon, Byblos et Tyr, dont les mystères devraient tout à ceux de l'Égypte [173].

Les dieux des Arabes

63 Pour identifier les pratiques religieuses des groupes arabes du Liban, l'étude des cultes des dynastes ituréens est d'une importance primordiale, car ces derniers sont les seuls individus nommément désignés comme des Arabes dans la région. Les grandes figures de leur panthéon officiel sont connues par des représentations monétaires où l'on reconnaît sans peine, sous l'aspect de dieux grecs, les types des divinités traditionnellement vénérées par les Arabes du Proche-Orient. Cependant, les princes ituréens adorent également d'autres divinités dont le caractère arabe est moins évident. En outre, plusieurs de leurs dieux semblent aussi obtenir les faveurs des communautés libanaises sous l'Empire, non seulement dans la montagne, comme on pouvait s'y attendre, mais aussi, étonnamment, à Damas après Actium, à une époque où la cité s'est émancipée de toute tutelle princière. Ce cas particulier trouve son explication dans l'instrumentalisation dont les mythes associés aux dévotions des Arabes libanais font aussi l'objet dans les autres agglomérations autrefois soumises aux Mennaïdes.

Les cultes des Mennaïdes

64 Comme on ne dispose d'aucune inscription religieuse émanant de façon avérée d'un individu ou d'un groupe ituréen et que les princes du Liban-Nord n'ont pas battu monnaie, c'est le monnayage des dynastes de Chalcis du Liban (*ca* 85-23 av. J.-C.) qui fournit les seuls témoignages directs sur les dévotions des Ituréens. Les divinités des Mennaïdes y apparaissent sous l'aspect de dieux grecs (Zeus, les Dioscures, Hermès, Artémis, Nikè et Athéna) et y sont parfois représentées par les attributs traditionnels de ces mêmes dieux (l'aigle de Zeus, le caducée d'Hermès, l'arc et le carquois d'Artémis) [174]. H. Seyrig distingue dans ce groupe les types de Zeus, d'Athéna et des Dioscures, « qui forment un ensemble nettement arabe » [175].

65 Il est effectivement remarquable que les dieux jumeaux des dynastes ituréens revêtent une cuirasse, contrairement aux Dioscures grecs et romains, qui portent habituellement la chlamyde à même la peau. Les Dioscures des Mennaïdes ne doivent pas leur accoutrement à la tradition romaine du costume militaire, car leur première apparition, précisément datée de 73-72 av. J.-C., précède la marche de Pompée en Syrie d'une dizaine d'années (**fig. 79**). Ils correspondent plutôt aux dieux armés dont le couple est fréquemment vénéré sous divers aspects par les Arabes à Édesse, à Émèse, dans le Hauran, à Palmyre et en Palmyrène [176]. H. Seyrig propose d'identifier l'un des deux jumeaux ituréens au dieu Maanou, associé à Shaarou à Palmyre, en se fondant sur le patronyme hellénisé de Ptolémaios fils de Mennaios : ce nom qui pourrait correspondre à *Manaî* (*m'ny*) serait formé sur le théonyme *Maan* ou *Maanou* (*m'n*). Quel que soit leur nom original, l'assimilation formelle des dieux jumeaux des Mennaïdes aux Dioscures grecs pourrait résulter d'un emprunt iconographique aux cités phéniciennes. On peut admettre à la suite d'H. Seyrig que Ptolémaios fils de Mennaios a chargé quelque artisan phénicien de

représenter ses dieux à la grecque [177] : à l'époque où le prince ituréen inaugure son monnayage au type des Dioscures cuirassés, Tripolis est contrôlée par son parent par alliance Dionysios (celui-là même que Pompée aurait fait décapiter lors de sa marche triomphale en Syrie [178]) ; la cité phénicienne frappe alors des tétradrachmes d'argent dont l'avers porte les bustes géminés des Dioscures drapés dans une chlamyde [179]. Cependant, l'emprunt reste limité au domaine iconographique. Dans les cités phéniciennes, les Dioscures jouent le rôle de protecteurs de la navigation. En revanche, pour les dynastes de Chalcis, il est probable que les dieux jumeaux doivent de conserver leur armement à une tradition propre aux habitants de la steppe syrienne, arabophones ou non.

Fig. 79. Bronze du dynaste Ptolémaios de Chalcis (73-72 av. J.-C.) : Zeus (avers) et les Dioscures cuirassés (revers).



Collection Garth R. Drewry.
Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 72.

66 La même interprétation s'applique probablement au cas de la grande divinité arabe Allat, qui se présente couramment au Proche-Orient sous l'aspect d'Athéna en armes. La déesse hellénisée fait partie du fonds cultuel régional du Liban à l'époque de la domination ituréenne. H. Seyrig souligne bien le caractère traditionnel et local de son culte en se fondant sur les bronzes frappés au nom de Cléopâtre à l'époque où elle est reine de Chalcis du Liban : si la souveraine lagide adopte alors le type monétaire d'Athéna en armes, avant que le dynaste ituréen Zénodore le reprenne à son tour (**fig. 80**), c'est bien que la vénération pour cette déesse est indépendante des changements dynastiques [180]. J'ajoute cependant que la dévotion pour Athéna ne dépend pas systématiquement de l'appartenance à un groupe arabe dans la région : peu après la défaite d'Antoine et de Cléopâtre à Actium, les monnaies municipales de Damas portent à leur tour l'image de la même déesse armée [181].

Fig. 80. Bronze du dynaste Zénodore de Chalcis au type d'Athéna nicéphore.

Collection J.S. Wagner.
Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 192.

67 Les arguments qui amènent à identifier des dieux arabes hellénisés dans la numismatique ituréenne ne sont donc pas négligeables, même si l'on remarque à l'occasion que ces dieux ne sont pas nécessairement propres aux Arabes. En revanche, la spécificité arabe des autres divinités qui figurent sur les monnaies des dynastes de Chalcis du Liban est moins évidente. Zeus peut prêter son apparence à tout grand dieu du Proche-Orient. L'Artémis grecque peut elle aussi remplacer des divinités orientales très diverses, car son aspect classique se superpose aux représentations d'Atargatis et d'Allat, mais également à celles de nombreuses autres déesses dénuées de caractéristiques iconographiques remarquables [182]. Quant à Hermès, on peut le considérer comme l'interprétation grecque d'une divinité pastorale de la Békaa, comme on le verra plus loin. Contrairement à Athéna et surtout aux Dioscures, qui seraient plus spécifiquement vénérés par les Arabes, Zeus, Artémis et Hermès pourraient donc représenter les homologues grecs de divinités traditionnellement honorées par tous les fidèles dans la montagne libanaise et dans la Békaa. Les princes ituréens paraissent ainsi associer leurs cultes hellénisés à ceux du Liban à l'époque où ils dominent la région, de la même manière que les Sampsigéramides mêlent les leurs à ceux des agglomérations d'Aréthuse et d'Émèse, où ils s'installent à partir du IIe s. av. J.-C. [183].

68 Finalement, le caractère spécifique des dieux des Mennaïdes se réduit essentiellement au fait qu'ils sont parfois revêtus d'un accoutrement militaire. C'est ce qui les rapproche le plus des divinités armées de la steppe syrienne, dont on peut supposer, à la suite d'H. Seyrig, qu'elles sont vénérées notamment mais non exclusivement par des groupes arabes qui conservent l'habitude, même après qu'ils se sont sédentarisés, de représenter leurs protecteurs divins en leur prêtant l'équipement guerrier du nomade [184].

Les dieux en armes

69 À l'époque impériale, le culte des dieux en armes du Liban perpétue la tradition religieuse des princes ituréens. Sous Antonin le Pieux, les plus anciennes monnaies connues d'Arca (**4**) représentent un dieu debout, cuirassé, simplement vêtu d'une courte tunique, tenant

un arc et une lance sur laquelle une enseigne est suspendue, montrant que les citoyens de la ville, la Césarée des Ituréens, partagent les dévotions de leurs ancêtres [185]. On en rapprochera la statue en calcaire d'un dieu archer cuirassé de la Békaa, qui, selon H. Seyrig, pourrait remonter à l'époque de la domination ituréenne [186]. Parmi les monuments datés de l'époque impériale, il faut également signaler la statue d'un dieu cuirassé découverte dans le lot de sculptures votives d'Aithanit, dans le sud de la Békaa : le dieu est vêtu d'une cuirasse ceinturée à lambrequins et du *paludamentum* ; son visage, imberbe, est entouré d'une chevelure abondante et d'un nimbe radié et ajouré ; sur son ventre, la cuirasse est ornée d'un rang de feuilles droites interrompu par un croissant renversé [187]. Parmi les divinités en armes du monnayage mennaïde, Allat est toutefois celle qui bénéficie le plus de la ferveur des fidèles au Liban. Si son nom sémitique n'est guère attesté que par de rares noms théophores et par de modestes dédicaces safaïtiques laissées dans l'Antiliban par des nomades [188], c'est que la grande déesse guerrière des Arabes est d'ordinaire assimilée à Athéna.

70 L'image d'Allat ou d'Athéna apparaît parfois sans qu'aucun texte ne précise le nom de la déesse. À Zébédani, dans la haute vallée du Barada, elle figure en buste, coiffée de son casque et vêtue d'une cuirasse à écailles ornée de la Méduse, sur un bas-relief qui pourrait provenir d'un sanctuaire rural de l'Antiliban **(fig. 81)** [189]. Non loin de là, le relief rupestre de Maaloula, dans le Qalamoun, la présente à nouveau sous les traits de la déesse grecque à côté de Sol [190]. À Baalbek et dans la Békaa, la déesse accompagne à l'occasion les membres de la triade héliopolitaine. Il n'est pas exclu que l'on puisse reconnaître Allat dans la déesse au lion de l'autel héliopolitain de Fiké [191]. C'est une Athéna plus classique que l'on retrouve sur les monuments de Baalbek : le buste casqué de la déesse est placé parmi ceux des divinités des planètes sur la gaine du Jupiter héliopolitain ; des bustes d'Athéna à l'égide apparaissent sur la voûte d'un cryptoportique dans le grand temple de Baalbek et sur un caisson du plafond du péristyle dans le petit temple [192]. En dehors de ces témoignages, des inscriptions permettent d'attribuer deux sanctuaires libanais à Athéna.

Fig. 81. L'Athéna de Zébédani.



Musée national de Damas.
Photo J. Aliquot 2009.

71 Dans le Akkar, non loin de l'ancienne capitale ituréenne d'Arca, le temple de Beit Jallouk (**1**) est probablement consacré à la déesse, comme l'indique la dédicace d'un prêtre, gravée sur le socle d'une statue, au-dessus et en dessous de l'*umbo* d'un bouclier rond : « à Athéna, le prêtre Drusus » [193]. Les autres trouvailles de Beit Jallouk montrent en outre que le culte d'Athéna présente ici les mêmes caractéristiques que celui d'Allat en Palmyrène, avec une connotation astrologique supplémentaire. L'autre dédicace du prêtre Drusus commémore l'offrande d'un second socle destiné à porter l'image de Kairos Kalos (**fig. 82**) [194], dont l'appellation, rare dans le monde romain, évoque à la fois la *Felicitas Temporum* des Romains et la formule araméenne « à la Bonne Époque » (*l'dn' ṭb'*), attestée à Palmyre [195] ; Kairos, l'« Instant favorable », est aussi l'occasion, le moment propice divinisé de manière allégorique, dont Lysippe de Sicyone a sculpté un bronze célèbre ; au Proche-Orient, la dédicace d'une statue le représentant sous les traits d'une grande déesse est aussi attestée à Gérasa, où l'image de Kairos dans la plénitude de sa beauté symboliserait le moment le plus opportun [196]. Sur la face postérieure du monument de Beit Jallouk, le nom de Némésis surmonte une roue à huit rais (**fig. 83**). On peut supposer que les deux socles supportant chacun la statue de l'Instant favorable et de Némésis sont des offrandes faites à la maîtresse du sanctuaire. Datées du mois de février 262 apr. J.-C., les dédicaces du prêtre Drusus célèbrent peut-être la victoire du prince palmyrénien Odeinath sur l'usurpateur Quiétus à Émèse, au cours de l'été ou de l'automne 261, qui marque la fin d'une époque troublée dans la région. Pour autant, contrairement à ce que suggère prudemment H. Seyrig [197], il n'est pas nécessaire de prêter aux habitants du Liban-Nord, aux Éméséniens et aux Palmyréniens le sentiment d'appartenir à une même ethnie arabe à une date aussi précoce. En revanche, il est certain que les cultes de Beit Jallouk ont des

traits communs avec ceux des petits sanctuaires rustiques de la Palmyrène, où Allat, alias Athéna, est soit associée, soit assimilée à Némésis [198].

Fig. 82. Socle de statue de Beit Jallouk (1).



Inscription *SEG* 19, 884.
Photo J. Aliquot 2009.



Fig. 83. Socle de statue de Beit Jallouk (1).



Inscription *SEG* 19, 884.
Photo J. Aliquot 2002.

72 À l'autre extrémité du Liban, dans le bassin du lac Houlé, Athéna est également la divinité tutélaire du temple de Khirbet el-Harrawi (**43**), dont le linteau porte une dédicace la qualifiant de « maîtresse » [199]. Rien ne permet d'être plus précis sur les caractères originaux de son culte, mais le fait qu'un soldat, Maron fils de Maron, se trouve parmi les fidèles qui fréquentent le site rappelle que, comme dans le Hauran voisin, la déesse guerrière est aussi tenue en grand honneur par les militaires [200].

Le dieu abstinent face à Bacchus

73 L'un des dieux que la tradition hellénique associe aux dévotions des Arabes du Proche-Orient est attesté à Rimé (**112***), dans la haute vallée du Nahr el-Aouaj, le cours d'eau qui entaille le flanc oriental du Mont Hermon avant de s'épuiser dans la plaine de Damas. La dédicace qui l'honore est gravée sur un linteau calcaire. Elle commémore la construction d'un temple [201] :

> À la Bonne Fortune. L'an 510, pour le dieu viril, Munatius fils de ...eotos, sous sa propre autorité, a fondé le temple.

74 Sous le nom grec du « dieu viril » (θεὸς ἀνδρεῖος), on reconnaît Théandrios, dont les dévots syriens ont colporté le nom à travers tout le monde romain jusqu'à la fin de l'Antiquité. Au Proche-Orient, les témoignages de dévotion adressés au dieu se concentrent au sud de la Syrie actuelle et surtout dans le Hauran, région peut-être confiée en partie à des procurateurs, en dehors des territoires des cités, mais relevant globalement de la province romaine d'Arabie, dont Bostra est la capitale depuis 106

apr. J.-C. Théandrios possède plusieurs sanctuaires ruraux, à Atil, Awwas, Canatha et Zorava [202], où il reçoit les hommages d'une clientèle locale jusqu'en 387 apr. J.-C., à la veille de l'interdiction des cultes païens. Les inscriptions d'Atil et de Canatha conservent le souvenir de la fondation de son culte par un certain Ouaséathos et par un certain Rabbos ; d'abord privé, familial ou tribal, le culte a dû devenir public tandis que le dieu prenait le nom de Théandrios [203]. En dehors de la région, Théandrios est encore invoqué non loin du Hauran, à Tell et-Talaya, sur le plateau du Jawlan, dans la province de Phénicie [204]. À Damas, il est assimilé à Zeus dans une dédicace affichée au milieu du IIe s. apr. J.-C. à l'intérieur d'un portique du quartier du grand sanctuaire de Zeus Damascène [205]. Le dieu semble enfin cité aux côtés de deux divinités arabes, Arès et Dusarès, sur une intaille magique de provenance et de lecture incertaines [206]. Sous l'Empire, des fidèles originaires de la Syrie du Sud colportent son culte en même temps que celui d'un autre dieu local, Manaf, jusqu'en Afrique du Nord et en Pannonie [207].

75 Dans la discussion sur l'identité de Théandrios, la dédicace de Rimé a été négligée, bien qu'elle soit connue depuis longtemps. L'usage de l'ère séleucide pour dater la dédicace (en 198-199 apr. J.-C.) indique que le site cultuel de l'Hermon, comme presque tout le versant oriental de la montagne, se trouve sur le territoire civique de Damas, dans la province romaine de Phénicie. L'expression qui désigne le dieu de Rimé doit être rapprochée du commentaire du philosophe Damascius sur Θεανδρίτης, autre nom du dieu viril. Le nom grec du θεὸς ἀνδρεῖος n'est autre que l'appellation segmentée de Théandrios. En révélant le sens littéral du théonyme Θεάνδριος, cette formule justifie la glose de Damascius sur le caractère « viril » du dieu : « il (Isidore d'Alexandrie, compagnon de Damascius) connut là (dans la région de Bostra) Théandritès, dieu qui a un aspect viril et qui insuffle dans les âmes le genre de vie non féminin [208]. » À défaut de divulguer l'hypothétique nom sémitique de cette divinité, ce passage met en évidence l'aspect essentiel de sa personnalité : Théandritès « a un comportement viril, se comporte en homme » (ἀνδρίζεται). Il fournit ainsi le modèle du comportement austère, abstinent et chaste, le seul qui convienne au philosophe [209].

76 L'extrait de la *Vie d'Isidore* relatif à Théandritès reflète sans doute l'interprétation platonisante d'un culte spécialement lié aux Arabes. Chez Marinus de Néapolis, l'un des maîtres de Damascius, on apprend que Proclus a écrit des hymnes pour les dieux grecs et pour diverses divinités orientales, dont « Thyandritès, un autre dieu très honoré chez les Arabes » [210]. L'allusion aux Arabes est ambivalente : soit elle confirme le succès avéré de Théandrios dans la province romaine d'Arabie, soit elle donne une indication générale sur un culte commun aux Arabes. On touche ici à nouveau au problème des acceptions des mots *Arabe* et *Arabie* dans l'Antiquité : tout groupe social qui habite une Arabie peut être dit *arabe* ; toute région où habite un groupe arabe peut être considérée comme une Arabie ; il en va de même de toute région soumise à un pouvoir arabe [211]. En ce qui concerne le passage de Marinus, ces interprétations ne sont pas exclusives l'une de l'autre et peuvent se combiner, mais les dédicaces de Tell et-Talaya, Rimé et Damas, trouvées hors de la province romaine d'Arabie, invitent à privilégier l'acception ethnique du mot *Arabe*. La présence arabe est d'ailleurs aussi bien attestée en Syrie du Sud et sur le Jawlan qu'en Damascène depuis l'époque hellénistique. Pour nous en tenir à la région qui nous intéresse, rappelons que des Arabes sont signalés dans l'Antiliban dès l'époque d'Alexandre et que la montagne est dominée par les Ituréens, un peuple arabe, entre la fin du IIe s. av. J.-C. et le début du Ier s. apr. J.-C. Avant de devenir clients de Rome, les princes ituréens de la dynastie des Mennaïdes ont même inquiété Damas [212].

77 Ses caractères austère et arabe rapprochent Théandrios de deux autres dieux syriens : le premier est Shay‘ al-Qawm, dont le nom signifie littéralement « Conducteur du peuple », dieu militaire protecteur des marchands, « bon et munificent, qui s'abstient de boire du vin » ; le second est le Lycurgue arabe de la tradition grecque, lui aussi guerrier et abstinent de vin. On considère parfois que Théandrios, Shay‘ al-Qawm et Lycurgue ne font qu'un [213]. Le succès durable du nom de Théandrios me paraît plutôt indiquer que sa personnalité reste indépendante de celles des deux autres pour les fidèles. Que Théandrios refuse de consommer du vin ou non, qu'il ait un caractère martial ou non, la glose de Damascius ne le précise pas, mais elle garantit que Théandrios correspond au type des dieux abstinents vénérés par les Arabes de Syrie. On retrouve ici le thème de l'ascétisme, qui correspond à des pratiques rituelles bien attestées au Liban. À Nabha (**48***), le fidèle Salamagatès se déclare ὑδροπότης, « buveur d'eau », c'est-à-dire « abstinent de vin » [214]. À Niha (**59**), Hochméa, prophétesse et vierge dévouée à Hadaranès et à Atargatis, affirme s'être passée de pain durant vingt ans [215]. Le thème de l'ascétisme est aussi un lieu commun de l'ethnographie antique sur les Arabes [216]. C'est pour cette raison que les néoplatoniciens ont pu être séduits par les traditions arabes. Jamblique de Chalcis, réputé à la fois pour son ascendance illustre, au sein de familles princières arabes, et pour son « genre de vie accommodant et traditionnel », donne l'exemple de l'un de ces philosophes réunissant les qualités également reconnues aux divinités telles que Théandrios, Shay‘ al-Qawm et Lycurgue [217].

78 C'est vraisemblablement autour du culte de ces dieux que le mythe du Lycurgue arabe s'est développé au Proche-Orient. Dans la section de son voyage consacrée à Damas, Damascius fait intervenir Lycurgue dans la fondation de la cité : « Dionysos soumit Lycurgue et les Arabes qui le suivaient en aspergeant l'armée ennemie avec du vin qu'il tirait d'une outre (ἀσκός) ; c'est pourquoi on appelle la ville Damas (Δαμασκός). » Damascius rapporte une autre version : « D'autres expliquent le nom de la ville par celui d'un géant, Ascos, que Zeus dompta (ἐδάμασεν) à cet endroit. » Il ajoute : « D'autres donnent encore d'autres explications [218]. » En effet, on en connaît cinq. Étienne de Byzance en livre trois : la cité « fut appelée ainsi parce que l'un des géants, répondant au nom d'Ascos, avec Lycurgue, jeta Dionysos dans le fleuve après l'avoir attaché ; ayant délié celui-ci, Hermès écorcha Ascos et fit de sa peau (δέρμα) une outre à vin » [219] ; ou bien, venu d'Arcadie, Damascos, fils d'Hermès et de la nymphe Halimèdé, fonde une cité portant son nom en Syrie ; ou encore, Damascos, à la manière de Lycurgue, coupe de sa hache les vignes de Dionysos, qui le poursuit et l'écorche. Les lexiques byzantins donnent deux autres versions : dans l'*Etymologicum magnum*, un certain Damascos, parti en campagne avec Dionysos, élève une statue de la Déesse syrienne à l'endroit où il plante sa tente, et Damas doit son nom à la « tente de Damas » (Δαμᾶ σκηνή) [220] ; chez Hésychius, qui reprend l'interprétation déjà attestée chez Philon d'Alexandrie, la cité doit son nom au « sang du sac » (αἷμα σάκκου) [221].

79 Les légendes damascènes mettent en scène l'opposition entre les dieux grecs (Dionysos, Zeus, Hermès) et les dieux arabes assistés de géants. Elles jouent sur les mots αἷμα, « sang », ἀσκός, nom grec de l'outre, attribué à un géant, Δαμασκός, nom de Damas et nom d'un autre géant, δαμάζω, « dompter », Δαμᾶς, anthroponyme grec, δείρω, « écorcher », δέρμα, « peau », σάκκος, « sac », et σκηνή, « tente ». Ces calembours ne sont le plus souvent compréhensibles qu'en grec. On a parfois dénoncé leur caractère fantaisiste. Il y a là une erreur de perspective. Ils répondent à un effort de déconstruction, puis de réappropriation des noms, y compris des noms barbares, par les Grecs et par les

citadins hellénisés des villes du Proche-Orient, selon le procédé que Platon expose dans le *Cratyle* [222].

80 Si l'on s'attache désormais au contenu des traditions damascènes, on s'aperçoit que certaines d'entre elles ne doivent rien à la Grèce. L'identification de la Damascène et de l'Antiliban au pays des géants est attestée à date ancienne et perdure jusqu'à aujourd'hui. Elle prend également tout son sens dans le cadre des récits qui assimilent la région à l'Arcadie [223]. L'évocation des Arabes et de leurs dieux chez Damascius a aussi une connotation historique. Elle peut se fonder sur la présence des Arabes et des Ituréens dans la région de Damas depuis l'époque hellénistique. Elle concerne des groupes que les citadins hellénisés considèrent comme marginaux. Le thème du combat entre Dionysos et Lycurgue transpose cette opposition sur le plan du mythe. On peut être plus précis sur ce point si l'on se réfère aux *Dionysiaques* de Nonnos de Panopolis. Ce long poème composé au Ve s. apr. J.-C. à partir de matériaux anciens contient la version la plus développée du mythe du Lycurgue arabe [224]. Résumons-la. Par malice, Héra fait croire à Dionysos que le roi arabe Lycurgue est animé de bonnes intentions à son égard. Dionysos arrive au Carmel, puis s'avance vers Lycurgue. Celui-ci chasse les nourrices de Dionysos, qui se réfugie dans la mer arabe, l'Érythrée. Zeus proclame que Lycurgue doit être puni et aveuglé. Ambrosia, la seule nourrice à avoir résisté, est engloutie sous la terre et se transforme en une vigne qui ligote Lycurgue. Rhéa provoque un séisme pour châtier le pays et les femmes de Nysa d'Arabie dévorent leurs enfants sans parvenir à apaiser la rage de Lycurgue. Héra délivre le prisonnier. Avant que les Arabes ne l'honorent comme un dieu par des libations sanglantes, Lycurgue reste un mendiant aveugle, errant de ville en ville : l'ordre de Zeus se réalise. Dionysos apprend l'heureux dénouement de l'histoire, mais ce n'est qu'à son retour d'Inde qu'il enseigne la culture de la vigne aux Arabes. Ce récit, P. Chuvin le montre, joue sur l'opposition entre les citadins hellénisés, qui cultivent la vigne et vénèrent Dionysos, et les pasteurs arabes, qui refusent de consommer du vin et s'adonnent au culte sanglant de Lycurgue.

81 On s'est demandé dans quel contexte les légendes dionysiaques de Damas ont été élaborées. Pour P. Chuvin, il s'agit de fantaisies érudites tardives : le thème de l'adversaire écorché serait forcément emprunté à la légende de Marsyas ; caractéristique des cités de droit italique, il n'a pu être utilisé avant que Damas devienne une colonie romaine, sous Philippe l'Arabe au plus tard, au milieu du IIIe s. apr. J.-C. [225]. Remarquons toutefois que les citoyens de Damas n'ont pas attendu d'obtenir le statut colonial pour célébrer Dionysos. Ce dernier figure déjà sur leurs monnaies sous Tibère [226]. Les autres protagonistes des légendes damascènes apparaissent eux aussi sur les monnaies frappées à Damas (**fig. 84-89**) : Zeus-Hadad et Atargatis, les grands dieux de la cité, sous leur aspect de divinités engainées à l'orientale, mais aussi Hermès et le Barada, à partir du Ier s. av. J.-C. [227] ; plus tard, une nymphe, Halimédè ou Ambrosia [228], et Télèphe, le bébé arcadien allaité par la biche [229]. Il est donc probable que certaines strates des légendes damascènes remontent à une époque antérieure au début de l'Empire romain [230], en particulier celles qui mettent en scène l'affrontement de Dionysos à des divinités arabes.

Fig. 84. Tétradrachme d'argent au type du Zeus-Hadad engainé, frappé à Damas sous Antiochos XII Dionysos en 84-83 av. J.-C.



Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 731099.

Fig. 85. Tétradrachme d'argent au type d'Atargatis, frappé à Damas sous Démétrios III en 91-90 av. J.-C.



Collection Semon Lipcer.
Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 782052.

Fig. 86. Bronze de Damas au type d'Hermès, frappé à Damas sous Démétrios III en 96-95 av. J.-C.



Collection J.S. Wagner.
Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 175.

Fig. 87. Tétradrachme d'argent au type de la Tyché de Damas et du Barada, frappé à Damas sous Tigrane II d'Arménie en 71-70 av. J.-C.



Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. Triton XI, n° 286.

Fig. 88. Bronze de Damas à la nymphe (Halimédè ou Ambrosia), règne de Philippe l'Arabe (244-249).



Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. CNG 79, n° 658.

Fig. 89. Bronze de Damas au type du bébé arcadien Télèphe allaité par la biche, règne de Philippe l'Arabe (244-249).



Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, n° 208.

82 La quête des origines grecques de Damas a sans doute commencé à la suite de la reconquête de la Syrie du Sud par les Séleucides, au début du IIe s. av. J.-C. Les événements propices à la refondation de la cité par un nouveau Dionysos ne manquent pas jusqu'à la conquête romaine du Proche-Orient. Un épisode semble pourtant plus important que d'autres lors de cette période troublée. Au début du Ier s. av. J.-C., Démétrios III et Antiochos XII décident de faire de Damas leur capitale, au moment où les Ituréens établissent leur pouvoir dans la montagne, à l'ouest, et où les Nabatéens se font menaçants, vers le sud. Leur choix est certainement déterminant pour les Damascènes. Dans ce contexte, les opérations d'Antiochos XII, surnommé *Dionysos* sur les monnaies frappées en son nom à Damas, contre le « roi des Arabes », le souverain nabatéen donc, peuvent ressembler, avant l'échec final du Séleucide, au combat d'un nouveau Dionysos contre Lycurgue [231]. Ce n'est qu'après la défaite d'Antiochos XII que les Damascènes, harcelés par les Ituréens, se résolvent à ouvrir leurs portes au roi nabatéen Arétas III, en

84 av. J.-C. [232]. De tels combats renforcent sans doute l'opposition culturelle entre Damascènes et Arabes. La menace représentée par les Ituréens et par les Nabatéens a dû être perçue comme un obstacle à l'épanouissement de la culture grecque et de la vie en cité. Ainsi s'expliquerait que le Lycurgue arabe soit conçu à Damas comme un dieu étranger et adversaire de Dionysos.

83 Pour les Damascènes, il s'agit autant de mettre en scène leur opposition culturelle aux Arabes que de faire face à leurs plus proches voisins et rivaux, notamment les citoyens de Béryte, qui célèbrent eux aussi Dionysos. Plusieurs témoignages illustrent la floraison du culte bachique à Béryte même et sur le territoire de la colonie, à Baalbek. Dans l'hymne où il énumère les divinités poliades (Hermès, Aphrodite et son cortège, Artémis, les Néréides, Zeus, Arès, les Charites, la nymphe Béroé), Nonnos de Panopolis désigne la ville comme le « délicieux séjour de Bacchos » ; et chez cet auteur qui consacre trois chants de ses *Dionysiaques* aux traditions locales, Bacchus est le second grand dieu de la cité [233]. D'autres monuments invitent à partager l'enthousiasme du poète : Bacchus figure au revers des monnaies de Béryte, barbu sous Hadrien, sous un aspect plus juvénile sous Gordien III (**fig. 90**) [234] ; une inscription lacunaire commémore l'érection de sa statue en ville, en le nommant *Liber Pater* en latin [235] ; Leucothéa, la nourrice du dieu, est elle aussi invoquée en latin à Béryte, à la suite de la triade héliopolitaine [236] ; enfin, l'onomastique coloniale témoigne de l'importance locale du culte bachique, en particulier dans la *gens Statilia*, dont deux représentants portent le *cognomen Bromiacus* ou *Brumiacus*, dérivé de *Bromius*, surnom de Bacchus [237].

Fig. 90. Bronze de Béryte au type bachique, règne de Gordien III, 239-241 apr. J.-C.



Photo www.wildwinds.com, réf. n° 64596.

84 À Baalbek, Bacchus est particulièrement lié au petit temple du grand sanctuaire (**54 B**) [238]. Le mur d'entrée de la *cella* est orné, à droite de la porte, d'une frise en bas-relief représentant la tête d'un cortège bachique ; cette procession se compose de deux groupes conduits par des Victoires : le premier participe à un sacrifice, le second à un couronnement. Deux autres frises très dégradées ornent la face antérieure des socles situés de part et d'autre de l'escalier menant à l'*adyton*, à l'intérieur du temple (**fig. 91-92**). C. Picard est le premier à y avoir reconnu deux épisodes appartenant à la légende de Lycurgue : sur la scène de gauche, Ambrosia, l'une des nourrices du jeune Dionysos, affaissée, se transforme en vigne pour échapper aux attaques de Lycurgue, sous les yeux du dieu grec de la vigne et de son thiase ; la scène de droite figure le châtiment de

Lycurgue, frappé de cécité par la volonté de Zeus, également en présence de Dionysos, accompagné de son thiase et du dieu Pan. Le choix de ces thèmes vise probablement, comme le propose C. Picard, à « glorifier le dieu du lieu saint dans ses triomphes *locaux* » [239]. Tout comme à Damas, le Lycurgue des Arabes serait ainsi conçu à Héliopolis comme un dieu étranger, dont la présence nuirait à la célébration du culte de Bacchus. Un cliché conservé à la photothèque de l'Institut français du Proche-Orient à Damas corrobore cette proposition tout en permettant de préciser de manière définitive l'attribution du petit temple de Baalbek au dieu de la vigne (**fig. 93**). Il livre la représentation en bas-relief de la tête de Dionysos barbu tournée à droite à l'intérieur d'un cadre formé de feuilles de vignes et de grappes de raisin et au-dessus d'une inscription grecque nommant explicitement le dieu (Διόνυσος). Le bloc orné de ce relief appartient manifestement au plafond d'un monument. Sa localisation à l'intérieur du temple n'est pas précisée mais, comme il ne présente pas le même décor que les caissons du péristyle du bâtiment, il est probable qu'il appartienne à la couverture du baldaquin autrefois disposé au fond de l' *adyton*. Quelle que soit sa provenance exacte, ce document inédit confirme que Bacchus, vénéré à Béryte, possède le petit temple de Baalbek, selon l'idée d'O. Puchstein émise dès 1902 à la suite du dégagement de la Qalaa, puis abandonnée à grand renfort d'exégèses alambiquées [240].

Fig. 91. Bas-reliefs de l'*adyton* du petit temple de Baalbek (54 B) : la métamorphose d'Ambrosia.



Photo J. Aliquot 2009.

Fig. 92. Bas-reliefs de l'*adyton* du petit temple de Baalbek (54 B) : le châtiment de Lycurgue.



Photo J. Aliquot 2009.

Fig. 93. Dionysos sur un bloc appartenant peut-être au plafond du baldaquin de l'*adyton* dans le petit temple de Baalbek (54 B).

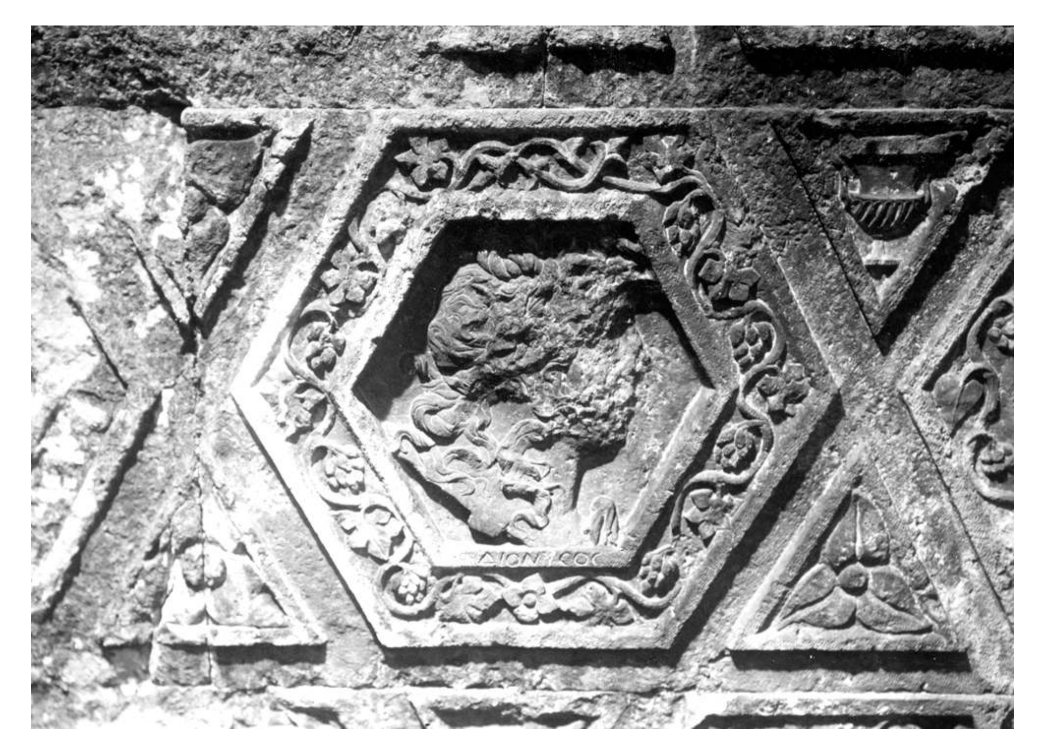


Photo © Ifpo, photothèque.

85 Le succès du culte bachique à Béryte et à Héliopolis n'a rien de spécifiquement libanais. Dionysos est encore nommément honoré en d'autres lieux du Proche-Orient sous l'Empire, à Byblos, Scythopolis et Sidon [241]. Contrairement à ce qu'on a pris l'habitude d'affirmer à la suite d'H. Seyrig, les monnaies dionysiaques du Proche-Orient romain peuvent être considérées comme des monuments attestant la pratique du culte bachique dans de nombreuses cités (Aelia Capitolina, Antioche, Apamée, Béryte, Botrys, Canatha, Capitolias, Césarée maritime, Damas, Esbous, Laodicée-sur-mer, Raphia, Scythopolis,

Sidon, Tyr) [242]. Dans ce contexte, il est peu probable que Bacchus prête son apparence à un dieu phénicien à Béryte. À l'époque hellénistique, Dionysos prend souvent en Phénicie l'apparence d'un dieu d'âge mûr, ce qui indique que les Phéniciens sont moins séduits par les thèmes de sa jeunesse et de son triomphe que par les aspects chtoniens de son culte (conformes à la thématique funèbre des mythes et des cultes de leurs dieux souffrants, toujours prégnante à Sidon en 59-58 av. J.-C., d'après la dédicace à Dionysos cadméen du sanctuaire d'Echmoun) [243]. Dans la colonie de Béryte, le succès de Bacchus rappelle plutôt le regain de popularité que connaissent les mystères dionysiaques depuis que César les a officiellement réintroduits à Rome [244]. Les Romains lotis dans la Békaa partagent alors l'engouement des nouveaux fidèles du dieu de la vigne au Proche-Orient.

Conclusion

86 Toutes les divinités du Liban sont susceptibles de recevoir un nom et un aspect semblable à ceux des dieux de la Grèce. L'hellénisation de la nomenclature et de l'imagerie divines est le fait des communautés locales, y compris celle des Ituréens. Bien que l'on ne dispose généralement d'aucun moyen de le vérifier, on peut supposer qu'à l'origine, la débarbarisation volontaire des cultes locaux ne concerne pas nécessairement les mêmes divinités qu'ailleurs, mais qu'elle procède, ici aussi, non d'emprunts directs, mais de rapprochements fondés sur des jeux analogiques entre les noms, l'aspect et les mythes des dieux de la région et ceux des dieux étrangers. À terme, la traduction en grec des théonymes et l'interprétation hellénisante des mythes s'opèrent dans des régions où résident des fidèles qui nomment leurs dieux et racontent des récits à la manière de leurs voisins hellénisés, phéniciens en particulier, sans mettre en cause le caractère traditionnel et communautaire de leurs cultes : Asclépios et Hygie se retrouvent dans un secteur assez circonscrit du versant maritime du Mont Liban, dans l'arrière-pays de Byblos, de Botrys et de Tripolis ; trois divinités, Cronos, Leucothéa et Mélicerte, gagnent ponctuellement les faveurs des fidèles sur une aire plus vaste, qui s'étend de la côte phénicienne à l'Abilène, pour le premier, et au Mont Hermon pour les deux autres ; le succès d'Apis en Abilène, unique à ce jour au Proche-Orient, rappelle celui des cultes isiaques en Phénicie, assez modeste et pourtant conforme à l'évolution de la religiosité du monde romain ; quant aux spéculations sur l'origine égyptienne du culte héliopolitain, elles évoquent l'égyptomanie en vogue dans tout l'Empire romain. Tout comme celle des témoignages de dévotion aux divinités suprêmes de la montagne libanaise et à leurs parèdres, la répartition des textes et des monuments relatifs aux dieux dont les noms précèdent transcende les frontières civiques, sans doute parce que ces dernières, redéfinies par Rome, se surimposent à une géographie cultuelle qui, fixée à date ancienne, tend désormais à s'inscrire dans un cadre plus vaste que celui des cités ; ainsi, Asclépios et Hygie, Cronos, Leucothéa et Mélicerte ont un caractère syrien autant que phénicien ou libanais. Dans ce contexte, la spécificité des cultes pratiqués par les groupes arabes reste difficile à cerner, car elle ne ressortit pas tant aux revendications d'un particularisme de la part de leurs fidèles qu'à leur mise à distance et à leur intervention dans les légendes locales de Damas et d'Héliopolis. Il n'est cependant pas exclu que certaines dévotions propres aux Arabes du Proche-Orient aient marqué les cultes romanisés du Liban sans laisser de trace écrite.

NOTES

1. Renan 1864-1874, p. 241 et 858 ; Froehner 1865, p. 164, n° 79 ; Clermont-Ganneau 1898c, p. 298 (*IGR* 3, 1059 ; Chausson & Nordiguian 1996, p. 43-44, n° 2 ; *SEG* 46, 1782), cf. Teixidor 1986, p. 127-128, n° 69 : Ἔτους κγ´ ν|ίκης Καίσαρος | Σεβαστοῦ | Ἀκτιακῆς, Θα(μ)ο|ς Αβδουσι(ρ)ου ἀ| νέθηκεν Σατράπ|ηι θεῶι ἐκ τῶν | ἰδίων. L. 4-5 : ΘΑΗΟ|C sur la pierre. L. 5 : Αβδουσιβου (Renan, Teixidor, Chausson) n'est attesté ni en phénicien ni en grec ; sous réserve d'un examen de la pierre au Musée du Louvre (AO 4893), la correction Αβδουσι(ρ)ου (Froehner, Clermont-Ganneau) paraît s'imposer, car ce nom théophore d'Osiris est bien connu sous diverses formes phéniciennes (Gubel 2002, p. 137, n° 143 et 147, n° 163, à Oumm el-Amed et aux environs) et grecques (*IGLS* 7, 4056, à Halat, dans la pérée d'Arados). La date de la dédicace se calcule sur l'ère usuelle à Byblos et à Botrys : l'an 23 correspond à 8 av. J.-C.

2. On rapproche parfois Σατράπης de l'araméen *ḥštrpty*, qui remplace le nom d'Apollon dans la partie araméenne de la stèle trilingue du Létôon de Xanthos (358 av. J.-C.) et qui pourrait correspondre à la transcription d'une formule perse désignant Mithra comme le « seigneur du pouvoir » (**χšaθra-pati*). Ainsi Lipiński 1995, p. 198-199. Comme le souligne Augé 1994, p. 750, ce rapprochement semble inutile en Phénicie, où le théonyme phénicien *šdrp'* est attesté pour la première fois. Par ailleurs, contrairement à ce que suppose Clermont-Ganneau 1877, il semble que la seule autre attestation de Σατράπης comme théonyme n'ait aucun rapport évident avec le dieu de Maad : elle se trouve chez Pausanias, *Description de la Grèce* 7, 25, 5-6, qui rapporte que les Éléens donnent ce nom à une statue de Poséidon et qui considère qu'il s'agit d'une épiclèse de Corybas.

3. Contrairement à Gawlikowski 1990a, p. 2646-2647, qui retient la première solution, Lipiński 1995, p. 195 et 329-332, considère *šd* comme la transcription du nom du génie égyptien *Shed*, « Sauveur », dont le culte aurait gagné les faveurs des Phéniciens et des Syriens au I^er^ millénaire av. J.-C. Bordreuil, dans Gubel 2002, p. 51-53, n° 38, traduit *šdrp'* par « (le dieu) Shed guérit ».

4. Bordreuil et Gubel, dans Gubel 2002, p. 51-53, n° 38, datent le monument sculpté des années 850-750 av. J.-C. et sa dédicace « au seigneur Shadrapha » du V^e^ s. av. J.-C. Le dieu figuré sur la stèle dite d'Amrit appartient au type des divinités orientales masculines maîtrisant le lion, dont l'Asclépios léontouchos d'Ascalon, mentionné par Marinus, *Proclus* 19, est probablement un avatar tardif. Voir Will 1987, p. 247-251 (1995, p. 35-39).

5. Seyrig 1934, p. 165-172 (*AntSyr* 2, p. 20-27) ; Gawlikowski 1990a, p. 2646-2647 ; Augé 1994, p. 750-751, n^os^ 2-6 ; Kaizer 2002, p. 98-99 (textes). L'absence du nom du dieu dans les documents araméens antérieurs au début de l'Empire romain tend à confirmer que le culte de Shadrapha est un emprunt à la Phénicie. J'observe qu'à Palmyre, le dieu est qualifié à plusieurs reprises de « bon », ce qui n'est pas sans rappeler l'expression qui désigne le serpent divinisé dont Philon de Byblos indique que « les Phéniciens l'appellent *Bon Démon* (Ἀγαθὸν Δαίμονα) ; et de la même façon les Égyptiens lui donnent le nom de *Knèph* (Κνήφ) ». En un long passage de son *Histoire phénicienne*, fr. 4, transmis par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 45-55 (d'où j'extrais la citation qui précède), Philon justifie l'invocation de ce dieu par sa participation aux cérémonies du culte et des mystères phéniciens : il pourrait s'agir d'une glose savante des monuments où le serpent accompagne les dieux tel Shadrapha. Quoi qu'il en soit, l'allusion à l'Égyptien Knèph n'est ni gratuite ni isolée, car on sait par ailleurs que Shadrapha est assimilé à Knèph dans des textes magiques de l'époque impériale. Voir Augé 1994, p. 750, qui cite le théonyme composite Σατραπερκμήφ.

6. Jalabert 1906, p. 157-161 ; Sourdel 1952, p. 46-47 ; Seyrig 1960, p. 248 n. 1 (*AntSyr* 6, p. 94), et 1970a, p. 83-85 ; Augé 1994, p. 751-752, n[os] 12-15.

7. Voir *supra*, chapitre 4 (τῷ κυρί|ῳ ἁγί(ῳ) κὲ κυ|[ρ]ίῳ ὅλου | [τ]οῦ κόσ|[μ]ου).

8. *CIS* 2, 3929 (Milik 1972, p. 85-88 ; Kaizer 2002, p. 99), cf. Yon 2002a, p. 210-211.

9. Chausson & Nordiguian 1996, p. 45-46, n° 4 (*SEG* 46, 1784), cf. Gatier, *Bull. ép.* 1998, 507 : Θεοῦ | Ο [υ]ρουνου | Οσμοδων. L. 2 : sur la suggestion de J. Teixidor, F. Chausson comprend que le texte mentionne le nom du dieu Ouranos au génitif, Ο[ὐ]ρανοῦ, en supposant une déformation de Α en ΟΥ ; cette hypothèse ne convainc pas P.-L. Gatier, à juste titre. L. 3 : F. Chausson considère Οσμοδων soit comme le nom de l'auteur de la dédicace, au nominatif singulier, soit comme un toponyme ou un ethnique au génitif pluriel ; selon cette deuxième solution, qui a la préférence de P.-L. Gatier, on retrouverait le nom des habitants d'Osmoda, éventuellement conservé dans le toponyme moderne *Maad*. Rey-Coquais 2005a, p. 88, qui considère la dédicace de Maad comme un texte inédit, suggère lui aussi d'y reconnaître le nom du dieu Horon.

10. Lipiński 1995, p. 363-366, signale notamment le fragment d'un sphinx ou d'un lion provenant des environs d'Ismaïlia (Égypte) et portant la mention d'un « Horon du Liban » (*ḥwrwn rmn*). Jusqu'à présent, la dédicace hellénistique de Délos qui désigne Héraclès et Horon comme les dieux de Iamnia (*ID* 2308) est considérée comme le témoignage le plus récent du culte de Horon, la graphie Αυρωνας reflétant peut-être la manière dont les fidèles du dieu originaires d'Idumée prononcent son nom à l'époque hellénistique.

11. Renan 1864-1874, p. 255-256, sur le long côté de la cuve d'un sarcophage en calcaire jaune remployé comme abreuvoir, de part et d'autre d'un motif circulaire : Ἔτους θκχ΄. Ἐνθάδε Κάστωρ | ἱερεὺς θεῶν Ἀσκληπίου (κὲ Ὑγιείας)· κὲ ἐκέλευσεν <λ> μὴ πρα|<α>τῆν[α]ι τὸ[ν τ]όπον· ἐάν τις | τολμήση, δώσι τῷ ταμίῳ | δηνα(ρ)ίων μυριάδας εἴκοσι. | Κτήσωντε δὲ οἱ ἐμοὶ κληρονόμοι. E. Renan suppose avec beaucoup de vraisemblance que le lapicide omet le nom d'Hygie, attendu après θεῶν Ἀσκληπίου (l. 2), et qu'il grave par erreur les lettres *lambda* (l. 3) et *alpha* (l. 4). L. 6 : ΔΗΝΑΘΙΟΝ sur la pierre. L'ère séleucide est la seule qui convienne pour calculer la date : l'an 629 correspond donc à 317-318 apr. J.-C.

12. Rey-Coquais 1972, p. 96, et Nordiguian 2005, p. 67, signalent ce texte inédit daté de 193-194 apr. J.-C.

13. On rapprochera l'épitaphe de Douma non seulement des textes de Maad, mais aussi de l'inscription fragmentaire du sanctuaire de Zeus à Hosn Souleiman-Baetocécé, publiée par Rey-Coquais 1997, p. 931-934, cf. Gatier, *Bull. ép.* 1998, 497 : d'après les parties les mieux conservées de ce document, le dédicant déclare s'être confié en vain à trente-six médecins, puis le dieu qu'il invoque lui prescrit une plante ; comme le remarque justement J.-P. Rey-Coquais, rien ne garantit que ce dieu guérisseur soit le Zeus saint céleste de Baetocécé, dans la mesure où la confession ne révèle pas son identité et qu'elle a été découverte en dehors de l'enceinte du sanctuaire de Zeus.

14. Outre l'ouvrage classique de Baudissin 1911, voir Will 1988b, Stucky 1993 et Lipiński 1995, p. 154-168.

15. Duyrat 2002, p. 25 (Marathos) et 38 (Carné).

16. Dédicaces de Bostan ech-Cheikh à Asclépios : Jalabert 1906, p. 158, fragment de dédicace bilingue phénicienne et grecque du fils d'un Zénon ; Soyez 1972, p. 167-168 (*SEG* 26, 1646), dédicace d'une urne calcaire par Sosas fils de Zénon (44-43 av. J.-C.) ; Wachter 2005, p. 323, n° 6, dédicace du prêtre de Mithra Théodotos (141 apr. J.-C.). Sculptures représentant Echmoun sous l'aspect d'Asclépios : Stucky 1993, p. 26-27 et 76, n[os] 69-72. Bois d'Asclépios : Strabon, *Géographie* 16, 2, 22 (τὸ τοῦ Ἀσκληπιοῦ ἄλσος). Fleuve Asclépios : Antonin de Plaisance, *Itinéraire*, *s.v.* fluvius Asclepius. Monnaies frappées sous Sévère Alexandre : Will 1988b, p. 23, n° 5. Noms théophores d'Asclépios à Sidon : Rey-Coquais 2000, p. 824-825.

17. *IGLS* 7, 4004 (dédicace d'Arados) ; Riis 1970-1971 (autel votif de Tripolis) ; Will 1988b, p. 23, n ° 4 (monnaies de Béryte, sous Élagabal) ; Hill 1910, p. 83, 207-209, pl. 10, 12 (monnaies de Béryte

avec les huit Cabires). Ma‘oz 1996, p. 4, et Wilson 2004, p. 202 n. 63, signalent la découverte à Panéas de la dédicace d’une statue d’Asclépios au Zeus d’Héliopolis en 63-64 apr. J.-C. ; on peut rapprocher ce texte inédit des deux fragments de sculpture en marbre, exhumés d’un dépôt à l’occasion des fouilles du Panion, qui pourraient appartenir à Asclépios et à Hygie (Friedland 1999, p. 12-13, fig. 2-5). En revanche, il est peu probable que le groupe statuaire de Panéas représentant le Christ et l’hémorroïsse ait été à l’origine une œuvre païenne figurant Asclépios et Hygie, comme le rappelle Weber 1996 dans son étude sur le passage d’Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique* 7, 18, 2, qui évoque ce monument. Hors de Phénicie, le culte d’Asclépios est ponctuellement attesté en Décapole et en Palestine : Belayche 2001, p. 94 et 203 (monnaies de Tibériade et de Flavia Néapolis).

18. Pausanias, *Description de la Grèce* 7, 23, 7-8 ; Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2 (Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 25 et 38) ; Damascius, *Vie d’Isidore*, fr. 142 B (éd. P. Athanassiadi, p. 314-315), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 212 et 302.

19. Will 1985b (1995, p. 199-218), reprenant l’interprétation de la pseudo-tribune d’Echmoun, publiée par Stucky 1984. Voir également Stucky 1993, p. 41-48 et 109-110, n° 247. Sidon célèbre à l’époque romaine des concours sacrés en l’honneur d’Apollon et l’onomastique sidonienne rend bien compte de l’importance du dieu dans les traditions locales. Rey-Coquais 2000, p. 824, souligne qu’après les noms théophores de Zeus, ceux d’Apollon sont les plus nombreux à Sidon. De manière plus générale, Gatier 2004, p. 141, suggère que les noms théophores d’Apollon manifestent l’hellénisation religieuse et culturelle des régions où ils sont attestés au Proche-Orient.

20. Stucky 1993, p. 26-27 et 76-78, n^{os} 73-80, pour les sculptures figurant Hygie. Haussoulier & Ingholt 1924, p. 320-323 (*SEG* 7, 265), pour l’inscription lacunaire d’époque hellénistique mentionnant Panacée.

21. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2 et 3, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 16 (Ἦλον τὸν καὶ Κρόνον) et 44 (Κρόνος τοίνυν, ὃν οἱ Φοίνικες Ἤλ προσαγορεύουσιν), cf. 4, 16, 11.

22. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 3, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 44, cf. 4, 16, 11 : ἐπὶ τὸν τοῦ Κρόνου ἀστέρα καθιερωθείς.

23. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 36-37 : ἐπενόησεν δὲ καὶ τῷ Κρόνῳ παράσημα βασιλείας ὄμματα τέσσαρα ἐκ τῶν ἐμπροσθίων καὶ ὀπισθίων μερῶν, <δύο μὲν ἀτενὲς βλέποντα>, δύο δὲ ἡσυχῆ μύοντα, καὶ ἐπὶ τῶν ὤμων πτερὰ τέσσαρα, δύο μὲν ὡς ἱπτάμενα, δύο δὲ ὡς ὑφειμένα. τὸ δὲ σύμβολον ἦν, ἐπειδὴ Κρόνος κοιμώμενος ἔβλεπεν καὶ ἐγρηγορὼς ἐκοιμᾶτο· καὶ ἐπὶ τῶν πτερῶν ὁμοίως, ὅτι ἀναπαυόμενος ἵπτατο καὶ ἱπτάμενος ἀνεπαύετο. τοῖς δὲ λοιποῖς θεοῖς δύο ἑκάστῳ πτερώματα ἐπὶ τῶν ὤμων, ὡς ὅτι δὴ συνίπταντο τῷ Κρόνῳ. καὶ αὐτῷ δὲ πάλιν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς πτερὰ δύο, ἓν ἐπὶ τοῦ ἡγεμονικωτάτου νοῦ καὶ ἓν ἐπὶ τῆς αἰσθήσεως. Auprès de Cronos, Taautos joue chez Philon de Byblos un rôle analogue à celui d’Hermès-Thot auprès d’Osiris, celui de secrétaire royal et de scribe sacré. Cf. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* 1, 16, 2 (d’après Hécatée).

24. Originellement à la tête du panthéon d’Ougarit, Él semble avoir perdu sa prééminence dès la rédaction des poèmes mythologiques ougaritiques, au cours des XIV^{e}-XIII^{e} s. av. J.-C., puisque son nom ne figure qu’après ceux de Baal ou de Hadad dans certaines listes divines. Par ailleurs, Él est absent de la documentation épigraphique phénicienne de basse époque : contrairement aux fidèles arabophones du Proche-Orient, les Phéniciens font alors de *ʾl*, « dieu », un appellatif générique qui s’applique à différentes divinités (Él-Hamon à Oumm el-Amed, par exemple). Lipiński 1995, p. 59-62.

25. Étienne de Byzance, *Ethnica*, *s.v.* Βηρυτός· πόλις Φοινίκης, ἐκ μικρᾶς μεγάλη, κτίσμα Κρόνου, « Béryte : cité de Phénicie, de petite devenue grande, fondation de Cronos ». On notera au passage l’impossibilité dans laquelle on se trouve actuellement de souscrire aux équivalences

parfois établies par les modernes entre Él, le Poséidon de Bérytos et Balmarcod, le dieu de Deir el-Qalaa. Voir par exemple Rey-Coquais 1978, p. 368, moins affirmatif en 1999a, p. 611-612, où il n'est plus question de Él.

26. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* 2, 30, 2.

27. Sawaya 1998 met à jour la liste de ces monnaies ; ajouter l'exemplaire publié par le même auteur dans Gatier *et al.* 2004, p. 173, n° 1.

28. *IGLS* 7, 4002.

29. Colonna-Ceccaldi 1878 (*IGR* 3, 1076), cf. Seyrig 1971b, p. 357 : Κρόνου | Ἡλίου | βωμός, « autel de Cronos Hélios » ; sur la face opposée de l'autel, Μερκοῦρις | ὑπὲρ σωτη|ρίας (καὶ) νίκης | ἀνέθηκεν | αὐτοκρατόρων, « Mercurius a consacré (ceci) pour le salut et la victoire des empereurs. » L. 3 : καί omis. H. Seyrig rappelle les propositions de F. Cumont, selon qui l'identification de Cronos avec Hélios reposerait sur une doctrine astrologique d'origine babylonienne qui considère Saturne comme le Soleil de la nuit, mais il ajoute, non sans humour, que « tout cela reste obscur ». Quelle que soit l'origine de cette doctrine, les témoignages croisés de Philon de Byblos et de la dédicace de Béryte laissent supposer que les Phéniciens assimilent effectivement Cronos à un astre sous l'Empire.

30. Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 79 C (éd. P. Athanassiadi, p. 200-201), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 115 : Ὅτι Φοίνικες καὶ Σύροι τὸν Κρόνον Ἦλ καὶ Βὴλ καὶ Βωλαθὴν ἐπονομάζουσιν. À Palmyre, *Saturninus* correspond parfois au nom théophore de Bel *Elahbel*, ce qui tendrait à corroborer le témoignage de Damascius. Par exemple *CIS* 2, 3962 : *Elabelus qui et Saturninus Malichi f(ilius)*.

31. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe, *Préparation évangélique* 1, 10, 26 : ἐγεννήθησαν δὲ καὶ ἐν Περαίᾳ Κρόνῳ τρεῖς παῖδες, Κρόνος, ὁνώνυμος τῷ πατρί, καὶ Ζεὺς Βῆλος καὶ Ἀπόλλων.

32. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 40, 393 (Ἄραψ Κρόνος). Chuvin 1991b, p. 233, estime que l'« on perdrait son temps à se demander qui [est] au juste "le Cronos arabe". »

33. Sourdel 1952, p. 35-37. Dans la dédicace d'un autel de Gérasa (*SEG* 7, 862), la déesse Ourania associée au dieu pourrait être une forme aussi bien de l'Astarté phénicienne que de l'Allat arabe.

34. Mouterde, dans Ronzevalle 1940, p. 36 (*Bull. ép.* 1946-1947, 212 ; Hajjar 1990c, p. 2555 n. 310 ; *SEG* 40, 1391) : Κρόνου ὁ β[ω]|μός, Γ(αΐου) Ἰουλίου | Αβιδαα|θους, ἔτους [- - -], « autel de Cronos, (don) de Caius Julius Abidaathès, en l'an... ». L. 1-2 : ὁ β[ω]|μός (Hajjar) est préférable à Ὄβ|μος (Mouterde), en dépit des réserves du premier éditeur. L. 3-4 : il est inutile de corriger le *cognomen* du dédicant par Αβιδααvους comme le propose Y. Hajjar, car Αβιδααθης, « serviteur d'Ateh », est bien attesté par ailleurs au Proche-Orient ; R. Mouterde rapproche déjà ce nom théophore de Αβδααθης et de Αβιδαθης, tous deux connus à Doura-Europos.

35. Pococke 1752, p. 1.

36. Savignac 1912, p. 534-536 : Ὑπὲρ τῆς τῶν κυρίων Σεβαστῶν | σωτηρ(ί)ας καὶ τοῦ σύμπαντος (α)ὐτῶν | οἴκου, Νυμφαῖος Ἀβιμμεου(ς) | Λυσανίου τετράρχου ἀπ(ε)λε(ύ)θερο(ς) | τὴν ὁδὸν κτίσας ἐπόησεν καὶ τὸν | ναὸν οἰκοδόμησεν καὶ τὰς φυτεί|ας πάσας ἐφύτευσεν ἐκ τῶν ἠδί|ων ἀν(αλ)ωμάτων, Κρόνῳ κυρίῳ | καὶ τῇ πατρίδι εὐσεβείας χάριν. La gravure est soignée, mais le fait que le graveur oublie ou dénature certains signes laisse penser qu'il ne possède que médiocrement la langue grecque. L. 2 : au début CΩTHPAC ; à la fin ΛYTΩN. L. 3 : ABIMMEOYE. L. 4 : AΠΛEΘEPOE. L. 7-8. EKTΩNHΔI|ΩNANMΩMATΩN.

37. L'un d'eux, rapporte Savignac 1912, p. 535, a vu des escaliers rupestres à trois endroits différents.

38. *IGLS* 7, 4002. À Nébi Abel même, autour du lieu saint musulman, les Pères Lazaristes notent la présence de chênes verts considérés comme sacrés, auxquels il est interdit de toucher. Voir Savignac 1912, p. 538.

39. Savignac 1912, p. 536 n. 1, transcrit [Κρ]όνο[ς]. Il faut plutôt restituer le théonyme au génitif : [Κρ]όνο[υ]. En dessous se trouve une pierre en relief de 15 à 20 cm de côté ; il s'agissait peut-être d'un relief représentant le dieu. Pour une inscription analogue et accompagnée du même symbole étoilé, voir *IGLS* 6, 2736 (Baalbek), sur une dalle de calcaire découverte en contrebas de l'escalier du sanctuaire de Mercure, sur la colline de Cheikh Abdallah (**54 E**) : Ἑρμο[ῦ].

40. Mouterde 1951-1952, p. 78-84, n° 17 ; Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (*SEG* 39, 1565 ; *RICIS* 402/1005) : [Ἔτ]ους ηο[υ´ - - - Κρόν]ῳ κυρίῳ κατὰ [χρησ|μ]ὸν θεῶν [Διὸ]ς καὶ Ἄπιδος Ἀβίλης, ὑπὲρ σωτηρίας | τῶν κυρίων, Διόδωρος [- - -] καὶ Κλήμης Μοκιμου | καὶ Μερκούριος Σιμουντιω [νο]ς καὶ Μᾶρκος Λυσιμάχου | καὶ Αννιανος Μοκιμου καὶ Σα[ρ]πηδὼν Ἡρώδου καὶ | Ἡρόφιλος Ἀμμωνίου καὶ Διόδωρος Αβιδοταρου | καὶ Μαῦρος Ἀλεξάνδρου καὶ Κλαύδιος Μερκουράλιος | καὶ Διόδωρος Ζωΐλου τὸν βωμὸν ἐποίησαν | ἐπὶ ἱερέος διὰ βίου Σοαιμου Διοδότου. L. 9 : ἐπὶ ἱερέος (Mouterde), vérifiable sur la photo ; ἐπὶ ἱερέως (Rey-Coquais). L'an 478 de l'ère séleucide correspond à 166-167 apr. J.-C. Les deux « seigneurs » pour le salut desquels l'autel est dédié sont les empereurs Marc Aurèle et Lucius Vérus, sous le règne desquels la route qui suit la vallée du Nahr Barada a fait l'objet de travaux importants.

41. Rey-Coquais 1989b, p. 612 n. 13 (*SEG* 39, 1566) : Διὶ καὶ [Ἄπιδι] | Νυμφαῖος, « à Zeus et Apis, Nymphaios. » Selon Savignac 1912, p. 540, « la pierre sur laquelle sont gravés ces deux fragments de lignes et qu'on venait de déterrer au mois de mai [1912] faisait partie de l'enceinte encore visible de l'ancien temple. »

42. *IGLS* 6, 2976 : *Pro salute Caesaris / M(arcus) Longinus / Falcidianus / Saturno ar(am) d(e) s(uo) f(ecit)*, « Pour le salut de César, Marcus Longinus Falcidianus a offert l'autel à Saturne à ses frais. »

43. *IGLS* 6, 2740 : Ζεῦ βοήθ̣ι̣,| μνησθῶσιν | οἱ τῆς γ´ δεκανία[ς],| Μαρτινος Μαρινο[υ] | ὁ καλῶς κὲ δι|κέως ὑπειρ[ε]|τ[ή]σας δεσ̣π̣[ό]|τη̣ Κρό̣ν̣ῳ κὲ θε|οῖς. Ἀπελ(λαίου) δ´, ἔ[τ(ους) - - -].

44. Contrairement à J.-P. Rey-Coquais, *IGLS* 6, 2740, qui considère la décanie comme « une division de la cité partagée en dix arrondissements », Milik 1972, p. 121, suppose qu'il s'agit d'une équipe de dix ouvriers regroupés en thiase ; Rey-Coquais 1978, p. 365 n. 5, paraît se ranger à cet avis. Pour la mention d'une autre décanie à Baalbek, *IGLS* 6, 2742. Une *decania Silliani* est attestée à Deir el-Qalaa (*CIL* 3, 6670, et Rey-Coquais 1999a, p. 623, sans comm.). Dans les inscriptions et les papyri grecs, δεκανία signifie le plus souvent « équipe, groupe de dix hommes » (*DGE* 5, 900, *s.v.* δεκανία, où l'interprétation donnée dans *IGLS* 6 est retenue à propos des décanies de Baalbek).

45. Hajjar 1977, p. 274-284, n° 232 (bronze Sursock), 284-286, n° 233 (groupe en bronze découvert à Tartous), et 409-411, n° 313 (provenance indéterminée). Le buste de Cronos voilé et posé sur un socle apparaît aussi sur deux autres monuments héliopolitains découverts dans la Békaa et en Syrie : Hajjar 1977, p. 172-175, n° 153, et 287-295, n° 235.

46. Gawlikowski 1990a, p. 2611-2613.

47. Rey-Coquais 1978.

48. *IGLS* 6, 2841 : [Κ]όνναρος | ὁ καὶ Βρια|ρής.

49. *IGLS* 6, 2743 : [*E*]*x responso dei Conna*[*ri*] / *Baebius Aurelianus / Dius dec(urio) col(oniae) Hel (iupolis) / pro salute sua et / Ant(oniae) Diodorae h(onestae) f(eminae) / coniug(is) et filiorum / suorumque omnium / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit).*

50. Ghadban 1978, p. 353, n° 223 (Hajjar 1990b, p. 2504, n° 364) : [- - -] *et ex resp(onso) dei Connari* / [- - -] *canstruere datis (denariis) IV et denuo corona*[- - -], texte encore mal établi à la fin et que l'on pourrait peut-être traduire par « ... et sur une réponse du dieu Connarus, [Untel a fait] construire... en faisant don de quatre mille deniers et à nouveau... ». L. 1 : [- - - *v*]*et(eranus)* (?) (Ghadban, Hajjar). L. 2 : *canstruere* pour *construere* (Hajjar) ; [- - -]*CAMSTRVERE* (Ghadban).

51. Rey-Coquais 1978, p. 364 ; Gawlikowski 1990a, p. 2647.

52. Lipiński 1971, p. 65-69, et 1995, p. 59.

53. Rey-Coquais 1978, p. 369.

54. Bonnet 1986, p. 53-56, résume les différentes versions du mythe.

55. Je complète ici mon étude Aliquot 2006a. À la collection des témoignages épigraphiques réunis dans Sartre 1993a pour composer le dossier syrien de Leucothéa, on ajoutera la dédicace de provenance incertaine *IGLS* 11, 35 (de Rakhlé ou des environs), l'inscription de Tel Jezreel (Décapole) éditée par Porat 1997 et la dédicace inédite gravée sur une main votive provenant sans doute de l'Hermon libanais et signalée par Bel & Gatier 2008, p. 104, n° 17.
56. Signalons également le témoignage de Pausanias, *Description de la Grèce* 2, 1, 8-9, à propos du sanctuaire de la Néréide Dotô à Gabala : l'une des images de divinités marines qui y sont exposées représente Ino accompagnée de Bellérophon.
57. Seyrig 1963, p. 26 (*AntSyr* 6, p. 128), et Gatier 1982, p. 275.
58. Ghadban 1981, p. 153, pl. 1 (Sartre 1993a, p. 59, n° 8) : sur la corniche, *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano)* ; sur la face principale du dé, Λευκαθέα̣. L. 2 : Λευκοθέα̣ (Sartre).
59. *IGLS* 11, 20 (θεᾶς Μοιθου), 21 (θεᾶς Λευκοθέας) et 23 (θεᾶς Λευκοθέας Ραχλας). La grande déesse de Rakhlé reste parfois anonyme. Voir *IGLS* 11, 22 et 27.
60. *IGLS* 11, 39, où je complète Aliquot 2002. Ain el-Bourj, sur le versant oriental de l'Hermon, ne se trouve probablement pas sur le territoire de Sidon, mais sur celui de Damas. Sur l'omniprésence des tombes à proximité des sites cultuels du Liban, *supra*, chapitre 3.
61. Piérart 1998, p. 97-99 et 105-106 ; Gebhard 2005, p. 189-203.
62. *IGLS* 11, 1 : le texte commémore l'affichage public de l'ordonnance d'un dieu saint « selon l'ordre du dieu ange Mélicerte » en 156 apr. J.-C.
63. En dernier lieu Piérart 1998 et Gebhard 2005. Sur la mosaïque d'Agreus, dans la grande salle des bains E à Antioche (IVe s. apr. J.-C.), le dieu porte le nom classique Παλέμων, bien qu'il soit représenté de manière originale sous la forme d'un triton à la syrinx emportant la néréide Actaée. Voir Balty 1981b.
64. Sartre 1993a, p. 52, n° 1, sur le dé et sur la moulure inférieure du petit autel retrouvé à Inkhil : Ἀμπελὼν | θεᾶς Λευκοθ|έας καὶ Με|λικέρτης,| Ἀσκλᾶς Θα|δδαιου ἀ|νέθηκεν | τὸν βωμὸ[ν] | ἐκ τῶν ἰδίω[ν] | εὐσεβίας χάριν, « vigne de la déesse Leucothéa et de Mélicerte. Asclas fils de Thaddaios a consacré l'autel sur ses propres biens, en témoignage de piété. » L. 3-4 : Μελικέρτης pour Μελικέρτου. Pour les textes magiques invoquant Mélicerte, *SEG* 41, 1844. J'observe toutefois qu'à l'époque hellénistique le poète et philosophe Philodème de Gadara prie Mélicerte et Leucothéa de lui permettre de voyager sans encombre ; voir *Anthologie palatine* 6, 349 (trad. P. Waltz) : « Mélicerte fils d'Ino, et toi, Leucothéa aux yeux pers, reine de la mer, déesse secourable, et vous, chœurs des Néréides, ondes, Poséidon, Zéphyr de Thrace, le plus doux des vents, soyez-moi propices et portez-moi sans dommage, à travers la vaste étendue des flots, jusqu'au doux rivage du Pirée. »
65. Lucien, *Dialogues des dieux* 4, 2 : καὶ νῦν ἄρτι ἥκοντά με ἀπὸ Σιδῶνος παρὰ τῆς Κάδμου θυγατρός, ἐφ' ἣν πέπομφέ με ὀψόμενον ὅ τι πράττει ἡ παῖς, μηδὲ ἀναπνεύσαντα πέπομφεν αὖθις εἰς τὸ Ἄργος ἐπισκεψόμενον τὴν Δανάην, εἶτ' ἐκεῖθεν εἰς Βοιωτίαν, φησίν, ἐλθὼν ἐν παρόδῳ τὴν Ἀντιόπην ἰδέ. καὶ ὅλως ἀπηγόρευκα ἤδη.
66. L'idée remonte à F. Guyet, qui corrige arbitrairement θυγατρός par ἀδελφῆς dans une note de l'édition de Lucien publiée par J. Graevius et parue à Amsterdam en 1687. Si la modification du texte par F. Guyet n'est plus suivie, sa proposition subsiste actuellement : ainsi chez Lightfoot 2003, p. 302.
67. Lucien, *Dialogues marins* 15, 1.
68. Antipatros de Sidon, dans *Anthologie palatine* 6, 223 (trad. P. Waltz) : « Ce débris mutilé d'une scolopendre, monstre qui sillonne les flots, gisait sur le sable du rivage, long de huit brasses, souillé en dessous par l'écume et tout déchiré sur les récifs de la mer ; Hermonax l'y a découvert, alors qu'en exerçant son métier de pêcheur il retirait de la mer son filet rempli de poissons ; et c'est cette trouvaille qu'il a consacrée à Ino et à son fils Palémon, dédiant aux divinités marines une merveille marine ». Pour les trouvailles épigraphiques du sanctuaire de l'Ilissos, J. &

L. Robert, *Bull. ép.* 1959, 124, à propos de leur publication préliminaire ; l'ensemble de la documentation relative aux cultes locaux est aujourd'hui réunie et étudiée par Vikela 1994 (*SEG* 41, 247, et *SEG* 44, 139-159, pour les inscriptions).

69. Jones 1986 analyse systématiquement l'actualité des écrits de Lucien, dans le prolongement des réflexions de Robert 1980, p. 393-436.

70. Mouterde, dans Chéhab 1962, p. 17-19, pl. 5, 1 (Sartre 1993a, p. 58, n° 6), cf. J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1964, 499, et Bonnet 1988, p. 63.

71. L'usage du substantif πρόμαντις pour une divinité est attesté par exemple chez Euripide, *Ion* 681-682, à propos d'Apollon : « ô devin, fils de Létô, que nous annonce le chant de ton oracle ? » (Τίν', ὦ παῖ πρόμαντι Λαθοῦς, ἔχρησας ὑμνῳδίαν ;). À l'époque romaine, le synonyme μάντις est utilisé avec la même acception : au Memnonion d'Abydos, Bès est μάντις ἀληθής (Lefebvre & Perdrizet 1919, n° 489). Pour sa part, Chuvin 1991b, p. 229 et 237 n. 59, suggère d'identifier le devin tyrien à la fois à Iolaos, neveu d'Héraclès, et au dieu ange de Milkashtart des inscriptions phéniciennes de Maachouq et d'Oumm el-Amed, mais rien ne justifie ces assimilations.

72. Vikela & Vollkommer 1992 (représentations iconographiques) ; Vikela 1994 (reliefs du sanctuaire athénien de l'Ilissos) ; *IG* 7, 2874 (dédicace de Coronée à Héraclès, à Palémon et à la cité) ; Plaute, *Rudens* 160-161 (*sed o Palemon, sancte Neptuni comes, qui Herculis socius esse diceris*).

73. Inscription inédite découverte en 2005 dans le centre-ville de Beyrouth.

74. *CIL* 3, 6680 : *Matri Matutae / Flavia T(iti) f(ilia) Nicolais / Saddane, L(ucii) Antistii / Veteris, ex responso / deae Iunonis aram / fecit dedicavitque*, « à Mater Matuta, Flavia Nicolais Saddane, fille de Titus, (épouse) de Lucius Antistius Vetus, a fait et a consacré l'autel conformément à une réponse oraculaire de la déesse Junon. » L'époux de la dédicante est apparenté à la noble famille romaine des *Antistii Vetii*, dont plusieurs membres ont accédé au consulat.

75. Bonnet 1986, p. 67 ; Piérart 1998, p. 104-105.

76. Rey-Coquais 1999a, p. 620.

77. Millar 1993, p. 281.

78. Bonnet 1991, p. 78.

79. En ce sens, cf. déjà la suggestion prudente de Jalabert 1907, p. 277, reprise et développée dans Kaizer 2005.

80. Clermont-Ganneau 1898b, p. 68-69 ; Perdrizet 1932, p. 207-209 ; Gatier 1982, p. 275 ; Hajjar 1985, p. 231 ; Bonnet 1986, p. 64-67 ; Bonnet 1988, p. 66 ; Hajjar 1990c, p. 2543 ; Bonnet 1991, p. 78 ; Sartre 1993a, p. 60-61 ; Gatier 1994a, p. 778 ; Bonnet 1996, p. 42 ; Bonnet 1997a, p. 92 ; Sartre 2003, p. 889 et 902. J'ai suivi l'avis de M. Sartre sur ce point dans Aliquot 2002, p. 238. De manière pertinente, Lightfoot 2003, p. 70-72, relève les faiblesses de l'opinion commune, qui repose essentiellement sur les analogies entre les mythes de Leucothéa et des déesses proche-orientales, mais elle n'en tire aucune conclusion.

81. Selon la conjecture de Gatier 1994a, p. 778 n. 14. Voir *IGLS* 11, p. 114-115 et 119, *s.v.* Αβεδανης, Αβιδααναϛ, Αβιδααvης, Αμαθανα et Ζαβδααναϛ, anthroponymes attestés principalement sur l'Hermon et dans l'Antiliban.

82. Voir Sartre 1993a, p. 62, suivant Bonnet 1986, p. 59-63.

83. Pour Hérodote, *Histoires* 2, 47 et 4, 45, Cadmos et Europe, les enfants du Phénicien Agénor, sont Tyriens. Pour sa part, Pausanias, *Description de la Grèce* 5, 25, 12, insiste sur l'origine tyrienne d'une partie des colons phéniciens établis à Thasos par un fils d'Agénor.

84. Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* 2, 2, 1 : Τὸν γὰρ Διόνυσον Τύριοι νομίζουσιν ἑαυτῶν, ἐπεὶ καὶ τὸν Κάδμου μῦθον ᾄδουσι.

85. Chuvin 1991b, p. 245-249.

86. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 40, 351.

87. Mouterde 1942-1943, p. 77-79, fig. 10. Sur les roches ambrosiennes, qui font partie des symboles du sanctuaire d'Héraclès à Tyr, voir Will 1950-1951 (1995, p. 243-255) et le dossier textuel et numismatique compilé par Naster 1986 et par Bijovsky 2005.

88. Chuvin 1991b, p. 246.
89. Blatter 1984, p. 594, n° 8 (monnaie de Sidon au type des Argonautes, identifiés par la légende Ἀργοναῦτ(αι)), et 595, n° 14 (bouteille de verre de fabrication sidonienne, avec Jason et la Toison d'Or d'un côté et l'Argo de l'autre). L'Argo figure aussi à la même époque sur les monnaies de la cité de Césarée-Panéas, au pied du Mont Hermon. Voir Meshorer 1984-1985, p. 46-47, pl. 15.
90. C'est ce que montre l'épigramme qui accompagne la dédicace officielle d'une statue érigée par les Sidoniens pour le juge Diotimos fils de Dionysios vers 200 av. J.-C. Voir Bikerman 1939 (Merkelbach & Stauber 2002, n° 20/14/01).
91. Strabon, *Géographie* 16, 2, 22. Pour Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* 1, 1, 1, Sidon reste la métropole de la Phénicie et son peuple est le père de celui de Thèbes. Voir Sartre 2001 et Rey-Coquais 2001, pour le statut métropolitain de Tyr dans l'organisation du culte impérial. Cf. Meshorer 1998, n° 625 (monnaie de Tyr métropole, en l'an 192, soit 66-67 apr. J.-C.).
92. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 40, 356-359 (trad. B. Simon).
93. Chuvin 1991b, p. 227.
94. Arrien, *Anabase* 2, 24, 2. Bikerman 1939, p. 94, et Lightfoot 2003, p. 298, situent à tort ce sanctuaire à Sidon.
95. Quinte-Curce, *Histoires* 4, 4, 19, où Tyr est « fondée par Agénor » (*condita ab Agenore*).
96. Malalas, *Chronographie* 2, 7 ; *Chronicon paschale*, éd. L. Dindorf, p. 76 ; Jean d'Antioche, *Chronique*, fr. 6, 15 ; Georges le Moine, *Chronicon* 1, 9, 3 ; Georges Cédrénus, *Compendium historiarum* 38 ; Eustathe, *Commentaire à Denys le Périégète* 911. Voir Bühler 1968, p. 8-9, sur les textes attribuant à Europe une autre mère que Tyrô.
97. L'expression est attestée par la dédicace d'époque hellénistique qu'étudie Bikerman 1939 (Merkelbach & Stauber 2002, n° 20/14/01) : Diotimos y est honoré comme le premier de ses concitoyens à avoir apporté la gloire d'une victoire hippique « dans la maison des nobles Agénorides » (εἰς ἀγαθῶν οἶκον Ἀγηνοριδᾶν).
98. On comparera, chez Euripide, *Hypsipyle*, fr. 1, 3, au prologue du *Phrixos*. Voir aussi *Bacchantes* 170-172, où Cadmos vient d'une cité sidonienne.
99. Bühler 1968, p. 10, considère Publius Nigidius Figulus, érudit néopythagoricien du temps de Varron, comme le premier auteur chez qui l'origine sidonienne d'Europe est attestée. Sans s'en expliquer, il ne tient donc pas compte du fragment attribué à Hellanicos, *Boiotica*, fr. 51, qui fait d'Europe une fille de Phœnix, comme dans l'*Iliade* 14, 321, tout en ajoutant qu'elle est originaire de Sidon. Il est vrai que ce fragment est tiré d'une scholie à l'*Iliade* qui résume en même temps Hellanicos et Apollodore, *Bibliothèque* 3, 21-25, de sorte que l'information qu'il transmet pourrait n'être qu'une glose tardive et donc négligeable dans la recherche des sources les plus anciennes sur l'origine sidonienne d'Europe.
100. Ovide, *Fastes* 5, 603-618 ; Sénèque, *Œdipe* 713-717 et *Hercule furieux* 9 ; Stace, *Thébaïde* 1, 5-16. Voir Bühler 1968, p. 10. Selon Chuvin 1991b, p. 247, les qualificatifs *Sidonien* et *Tyrien* sont interchangeables dans le poème de Nonnos de Panopolis.
101. Malalas, *Chronographie* 2, 7, et 5, 4 ; *Chronicon paschale*, éd. L. Dindorf, p. 47 et 76.
102. *De Dea Syria* 4.
103. Achille Tatius, *Leucippé et Clitophon* 1, 1, 2-13.
104. Balty 1990, p. 9-10, 47-50, 96, pl. A et 20-21.
105. *De Dea Syria* 4. L'image d'Europe apparaît dans un temple sur une monnaie frappée à Sidon sous Élagabal : il pourrait s'agir d'une idole ou d'un relief cultuel. Voir Price & Trell 1977, p. 13 et 156-157.
106. Quinte-Curce, *Histoires* 4, 4, 15 : *quippe utramque urbem Agenorem condidisse credebant*.
107. Bikerman 1939, p. 95 : « Les relations mythiques se prolongent dans l'actualité. Diotimos, un Phénicien, peut faire courir ses chevaux aux jeux Néméens vers 200 parce qu'un prince d'Argos régna jadis sur Sidon. »

108. À ce propos, voir le livre de Curty 1995, qui ne tient cependant pas compte des parentés légendaires entre Sidon, Tyr, Argos et Thèbes, car il se fonde principalement sur le corpus des inscriptions où apparaît le susbtantif συγγένεια.
109. En dernier lieu Bricault 2001 et 2005 (*RICIS*), sur les cultes isiaques dans le bassin méditerranéen aux époques hellénistique et romaine. Je reprends ici une partie de Aliquot 2004b.
110. Scandone Matthiae 1981 et Lipiński 1995, p. 319-329, sur la place des grands dieux égyptiens dans les panthéons et dans les dévotions des Phéniciens. Plus généralement, sur les rapports entre l'Égypte et la Phénicie avant l'époque hellénistique, voir Leclant 1968 et 1991 (état de la question), Wagner 1980 (traits égyptiens et égyptisants de l'architecture phénicienne), Scandone Matthiae 1984 et Élayi 1995 (présence égyptienne et place de la culture égyptienne dans les cités phéniciennes de l'époque perse achéménide).
111. Voir par exemple le fragment de statue du pharaon Osorkon II (874-850), découvert à Byblos, qui porte une dédicace hiéroglyphique à Isis : Dunand 1937-1939, p. 115-117, n° 1741, pl. 43. Le fait qu'Isis soit connue à Byblos à date ancienne n'implique pas nécessairement son assimilation à la Dame de Byblos.
112. Lemaire 1986, mettant à jour Ribichini 1975, montre que l'onomastique phénicienne présente des éléments théophores égyptiens dès les XI^e^-X^e^ s. av. J.-C. pour Amon et à partir du VIII ^e^ s. av. J.-C. pour Bastet, Isis et Osiris. On peut ajouter à sa liste une attestation du nom *Abdiptah*, qui apparaît sur une situle égyptienne publiée par McCarter 1993 (invocation d'Isis par Abdiptah fils d'Abdo).
113. Pour les données tirées de l'épigraphie phénicienne, Ribichini 1975 est toujours valable. Lemaire 1986, p. 87-88, ajoute l'inscription phénicienne découverte à Nébi Younès (Ashdod), qui illustre la popularité d'Isis, d'Osiris, d'Amon et de Bastet dans l'onomastique phénicienne à l'époque hellénistique. Pour les époques hellénistique et romaine, la remarque suivante de Rey-Coquais 2000, p. 825-826, à propos de l'onomastique sidonienne est probablement valable pour toute la Phénicie si l'on s'en tient aux données tirées des inscriptions grecques et latines : « Les divinités égyptiennes, dont les cultes étaient si répandus à l'époque romaine, y compris dans les ports de toute la Méditerranée orientale jusqu'à l'Italie, ne sont pas [...] bien représentées [dans l'onomastique de Sidon] ». Ma conclusion s'appuie sur la consultation de Waddington, *I. Syrie*, *CIG* 3, *CIL* 3, *IGLS* 5-7 et 11, Tréheux 1992 (Phéniciens à Délos), Rey-Coquais 1977 (nécropole tardive de Tyr), Rey-Coquais 2000 (Sidon), Rey-Coquais 2006 (Tyr) et d'autres publications dont certaines ont notamment été portées à mon attention par le dossier préparatoire de M. Sartre au volume du *Lexicon of Greek Personal Names* consacré au Proche-Orient.
114. Leclant 1991, p. 17. Élayi 1995, p. 23-24, précise qu'on n'a trouvé qu'un scarabée de cœur à Byblos et deux ouchebtis seulement à Byblos et à Sarepta, qui plus est en dehors de tout contexte funéraire.
115. Frankel 1989-1990 et 1993 ; Wolff 1993, p. 148-150 ; Frankel & Ventura 1998 ; Kamlah 1999, p. 164-170 et 182.
116. Frankel & Ventura 1998, p. 40-49 ; Kamlah 1999, p. 167-169 et 174-182.
117. Pour ce texte, Frankel & Ventura 1998, p. 46-49, avec Weippert 1999 et Lemaire 2001, p. 98-99, dont je cite la traduction française.
118. Biran 1994, p. 214, fig. 174 et pl. 38 ; p. 215, fig. 175, 3 et pl. 39.
119. Wagner 1980.
120. Dentzer-Feydy 2003, p. 434. Avec l'édicule monumental d'Amrit, publié par Dunand & Saliby 1985, la combinaison de la gorge dite égyptienne et du couronnement avec rang de merlons est réalisée en Phénicie à l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique. Dans le répertoire ornemental des monuments libanais, l'emploi de la gorge dite égyptienne est courant et l'usage des merlons se maintient à l'époque romaine, mais l'association de ces deux éléments semble moins fréquente. On la rencontre cependant à Qalaat Faqra sur le couronnement du grand autel et sur celui de la tour (**31 A**). Par ailleurs, la région de Byblos a livré plusieurs autels votifs

d'époque impériale dont le couronnement présente un rang de merlons, parfois associé à une gorge égyptienne. Par exemple Gubel 2002, p. 70-71, n° 58, pour l'autel de Qassouba (**21**).

121. Hill 1911, p. 61-62 ; Seyrig 1962b, p. 200, pl. 13, 12, et 1963, p. 22-23 n. 3 (*AntSyr* 6, p. 107 et 124-125).

122. Gubel 2002, p. 64-66, n° 50. L'équivalence nominale entre la Dame de Byblos et Hathor est attestée par des textes phéniciens et égyptiens datés entre le milieu du III^e^ millénaire et la fin du II^e^ millénaire av. J.-C. C'est sous le seul nom de *Baalat Goubal* (*b'lt gbl*) que les Phéniciens continuent d'honorer leur grande déesse au I^er^ millénaire av. J.-C. Voir Bonnet 1996, p. 21-22. Aucun témoignage n'atteste ensuite une quelconque assimilation à Isis de la grande déesse locale ni avant que cette dernière ait été réinterprétée comme une Astarté et comme une Aphrodite, ni après, au tournant de l'époque perse et de l'époque hellénistique.

123. Chéhab 1951-1952 & 1953-1954 ; Kaoukabani 1973 ; Nunn 2000, p. 218-219 ; Lancellotti 2003. Les recherches récentes sur la coroplastie phénicienne et syrienne d'époque perse permettent de replacer l'étude des terres cuites de Kharayeb dans la problématique des traditions locales et des emprunts étrangers plus précisément qu'il n'était possible de le faire à la suite des travaux effectués sur le site en 1946 et en 1969-1970. Voir Nunn 2000, p. 35-81, en particulier p. 51-61 et 75-76, sur les traits égyptisants de la coroplastie phénicienne. Les conclusions finales de cet auteur (p. 190-196, résumées en 2002) sur la propension des habitants de la Syrie à adhérer aux cultes à mystères et aux religions du salut à l'époque hellénistique paraissent néanmoins hâtives.

124. Chéhab 1951-1952 & 1953-1954, p. 23, pl. 10, 4 ; p. 84, 129, pl. 7, 2 et 4-6.

125. Chéhab 1951-1952 & 1953-1954, p. 33, pl. 33, 3-4. L'identification de l'Isis *lactans* est due à Tran tam Tinh 1973, p. 75-76 : le nœud isiaque entre les seins garantit l'identification de la déesse même si, « à la différence de la plupart des autres monuments, l'Isis de Kharayeb ne touche pas son sein gauche de la main droite, mais la pose sur le siège ». À titre de comparaison, on peut évoquer la statuette de terre cuite découverte à Tafas (Syrie du Sud) et conservée au Musée de Damas, qui est à la fois plus récente et plus conforme aux modèles égyptiens. Voir Tran tam Tinh 1973, p. 77, fig. 56, et 1990, p. 778, n° 235 (datation du I^er^ s. apr. J.-C.).

126. Chéhab 1951-1952 & 1953-1954, p. 21-23, pl. 3-5, en particulier 21 d, pl. 3, 3 (type dit de Dionysos-*paîs*) ; 22 i, pl. 5, 3 (Harpocrate chevauchant) et 22 k, pl. 5, 4 (Harpocrate sur une oie). Voir Jaeger, Poulin & Tran tam Tinh 1988, dont je suis l'analyse.

127. Plutarque, *Isis et Osiris* 19.

128. Pour le génie au type dit de Bès à Kharayeb, Chéhab 1951-1952 & 1953-1954, p. 20, pl. 6-7, 1 et 3 ; Kaoukabani 1973, 47-48, pl. 9-10. Voir aussi Hérodote, *Histoires* 3, 37 ; Hill 1910, p. 12 (Arados), 139 et 142 (Sidon), avec les remarques d'Élayi & Élayi 1986, et Élayi 1989, p. 206. Les figurines ressemblant à Bès sont fréquentes dans les sanctuaires et les nécropoles de la Phénicie et de son arrière-pays : Stucky 1993, p. 72, n° 37 (Bostan ech-Cheikh) ; Biran 1994, p. 214, fig. 174 et pl. 38 (sanctuaire de Tel Dan) ; Nunn 2000, p. 60-61 (Tell Soukas, Sidon, nécropole d'Ayaa) ; Kaoukabani 2003, p. 97, fig. 7 (tombe de Jal el-Bahr, aux portes de Tyr).

129. Sur ce point, Will 1955 est réservé à juste titre.

130. Rey-Coquais 2006, p. 19-20, n° 5 : Σαράπιδι,| θεοῖς συννάοις, | κατὰ πρόσταγμα.

131. Salamé-Sarkis 1986 (*SEG* 38, 1571 ; *RICIS* 402/0601), dalle de marbre dans une collection privée de Beyrouth : [Ὑ]πὲρ βασιλέως | [Π]τολεμαίου καὶ | βασιλίσσης Ἀρσινόης | θεῶν Φιλοπατ [ό]ρων | Σαράπιδι Ἴσιδ[ι Σ]ωτῆρσιν | Μαρσύας Δημητρίου | Ἀλεξανδρεὺς | ὁ ἀρχιγραμματεύς, « pour le roi Ptolémée et la reine Arsinoé, dieux qui aiment leur père, à Sarapis et à Isis sauveurs, Marsyas fils de Démétrios, Alexandrin, secrétaire en chef. » Sur la tranche droite, la dalle porte une lettre couchée et soulignée d'un trait : Δ. La mention des souverains lagides permet de dater la dédicace entre l'accession au pouvoir de Ptolémée IV, en 222-221 av. J.-C., et la mort de son épouse, Arsinoé III, en 209 av. J.-C. On sait par ailleurs que le roi lagide, vainqueur d'Antiochos III à Raphia, reste en Syrie-Phénicie durant trois mois de l'année 217 av. J.-C. pour y régler le statut des cités (Polybe, *Histoires* 5, 87, 6). Comme le rappelle L. Bricault dans *RICIS*, Sarapis et Isis sont

également invoqués en tant que dieux sauveurs « dans sept inscriptions datant du règne de Ptolémée IV et uniquement de ce règne, peut-être en remerciement de leur attitude bienveillante lors de la bataille de Raphia ».

132. *RICIS* 402/0802, avec Parlasca 2004, p. 2-3, pl. 2 a-d. Le monument est au British Museum. D'autres inscriptions mentionnent les prophètes des cultes égyptiens. Voir *RICIS* 501/0117-0118, 0211 (à Rome entre le IIe et le IVe s. apr. J.-C.) et *605/0501 (à Marseille au IIe s. apr. J.-C.).

133. Il est possible, comme le suppose Dunand 1973, 3, p. 128, en se fondant sur la présence de hiéroglyphes au dos de la statue sur laquelle l'inscription du prêtre d'Osiris est gravée, qu'il s'agisse d'une œuvre d'importation, mais cette remarque ne remet pas en cause la pratique d'un culte isiaque à Tyr à l'époque romaine.

134. Hill 1910, p. 270, n° 374 : au droit, buste de Caracalla lauré à droite, inscription latine ; au revers, Harpocrate seul debout, une fleur de lotus sur la tête, vêtu d'un *himation*, posant l'index droit sur la bouche et portant la corne d'abondance ; un autel à ses pieds à gauche, et un murex à droite. Ce type de scène est connu sur des drachmes d'Alexandrie sous Hadrien, mais la corne d'abondance y est remplacée par une massue surmontée d'un faucon coiffé du *pschent*. Voir Jaeger, Poulin & Tran tam Tinh 1988, p. 431, n° 220. La monnaie tyrienne reproduisant le type de revers avec Harpocrate sous Sévère Alexandre est publiée par Baramki 1974, p. 257, n° 260.

135. Hill 1910, p. 278, n° 412 ; Tran tam Tinh 1983, p. 203, IVB 84. Publiant un exemplaire de cette monnaie conservé à l'AUB, Baramki 1974, p. 256, n° 252, est réservé dans l'identification du personnage masculin sur le char.

136. Tran tam Tinh 1983, p. 105, 172, 192, 198, 202, 217-219, 227, 241-242 ; Clerc & Leclant 1994, p. 686, n° 202 c) et e) (Ptolémaïs). Il convient peut-être de dissocier dans la numismatique de Ptolémaïs le type de Sarapis couronnant l'empereur de celui du buste de Sarapis à la torche. Selon Seyrig 1962b, p. 196-199 (*AntSyr* 6, p. 103-106), l'image du dieu à la torche représenterait le Baal du Carmel, identifié au Jupiter héliopolitain à l'époque romaine (Hajjar 1977, p. 266-270, n° 227) ; on a retrouvé sur le Mont Carmel une petite tête de Sarapis en marbre datée du IIe ou du IIIe s. apr. J.-C. (Belayche 2001, p. 184 n. 120, avec les références).

137. Jamblique, *Vie de Pythagore* 13-14.

138. Épiphane, *Ancoratus* 104.

139. Baramki 1974, p. 260, n° 273 (Trébonien Galle) ; Hill 1910, p. 286, n° 448 (Volusien), 288, n° 458 (Valérien), et 295, n° 494 (Salonine). Je dois à la suggestion de Chuvin 1991b, p. 239, l'interprétation de ce type monétaire.

140. Hérodote, *Histoires* 2, 138.

141. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 1, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 9, 24. L'identité de Taautos, dieu phénicien ou interprétation phénicienne du dieu égyptien Thot, est discutée depuis longtemps. Baumgarten 1981, p. 67-74, opte pour la seconde solution et conclut que l'interprétation phénicienne de Thot résulte de spéculations théologiques qui ne remontent pas au-delà du début de l'époque hellénistique. Le témoignage des monnaies tyriennes me paraît corroborer l'analyse purement philologique d'A. Baumgarten.

142. Philon de Byblos en vient même à affirmer que les initiations phéniciennes sont à l'origine des initiations grecques. Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 39-40.

143. Voir notamment Hill 1910, p. 293, n° 488 (Gallien), pour le type figurant le don de l'écriture aux Grecs par Cadmos, et les remarques de Chuvin 1991b, p. 245-249, sur les traditions hellénisantes de Tyr. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 4, 259-267, met en parallèle le don de l'écriture aux Grecs par le héros phénicien et l'initiation à la sagesse égyptienne.

144. Soyez 1977, p. 74.

145. *De Dea Syria* 6-8. Les développements de Soyez 1977, p. 44-75, sur le « simulacre de crue » et sa prétendue relation au lever de Sirius ne fournissent que des arguments hasardeux dans la discussion sur la date à laquelle les Adonies sont célébrées à Byblos. Voir aussi les doutes exprimés par Lightfoot 2003, p. 316-318.

146. Will 1975 (1995, p. 289-301), qui montre qu'il faut rejeter la tradition des philosophes grecs et celle des penseurs chrétiens pour reconstituer le rituel des Adonies à l'époque hellénistique et romaine ; la reconstitution de cet auteur se fonde sur la tradition païenne relative aux Adonies, unanime entre le v[e] s. av. J.-C. et le ii[e] s. apr. J.-C. Voir également Will 1996.

147. Plutarque, *Isis et Osiris* 15-16. Voir aussi Dunand 1973, 3, p. 131-132, avec les références aux autres sources.

148. Jamblique, *Vie de Pythagore* 13-14.

149. Pour les représentations du *basileion* isiaque, voir les monnaies publiées par Hill 1910, p. 97, n[os] 14-15, et Houghton *et al.* 2008, n° 1447, et les poids étudiés par Seyrig 1954a (*AntSyr* 5, p. 86-91). On peut ajouter deux tétradrachmes de Byblos frappés sous Diodote Tryphon en 141-140 et en 139-138 av. J.-C. : Le Rider & Seyrig 1967, p. 33, n° 180 (Seyrig 1986, p. 315) ; Houghton *et al.* 2008, n[os] 2042-2043. Les monnaies royales puis quasi-municipales au type d'Isis Pharia frappées à Byblos sont publiées par Houghton *et al.* 2008, n[os] 1442 (Antiochos IV) et 2021 (Antiochos VI ?) et par Rouvier 1901, p. 47, n° 670 (62-61 ou 61-60 av. J.-C., cf. Seyrig 1954b, p. 73 n. 5, repris dans *AntSyr* 5, p. 92), 52, n° 689 (Septime Sévère), 53, n° 694 (Caracalla), et par Hill 1910, p. 99, n° 20 (Claude), 100, n[os] 22-24 (Commode), 103, n° 39 (Macrin), 104, n[os] 44-46 (Diaduménien), et 107, n[os] 66-67 (Élagabal). Sur l'interprétation du type d'Isis Pharia, attesté pour la première fois à Antioche sous Antiochos IV, voir Tran tam Tinh 1990, p. 794, en particulier n ° 285, et Houghton *et al.* 2008, p. 68-69, n [os] 1412-1415, pour la série des bronzes égyptisants d'Antioche (169-168 av. J.-C.). Le succès de ce type iconographique est également attesté par les statuettes de bronze qui figurent Isis Pharia (par exemple *IGLS* 4, 1309, à Balanée).

150. L'épisode des errances d'Isis à Byblos, tel que Plutarque le rapporte dans son traité sur *Isis et Osiris* 15-16, présente autant d'analogies avec les textes égyptiens (le thème du coffre renfermant le corps d'Osiris et voyageant jusqu'à Byblos, la transformation d'Isis en hirondelle se lamentant auprès du corps de son époux) qu'avec l'*Hymne homérique à Déméter* 91-291. Voir Dunand 1973, 3, p. 130-131 ; Merkelbach 1995, p. 64-65. Le relief de Gharfin, près de Byblos, représente un épisode du mythe de Triptolème, héros éleusinien par excellence (Gubel 2002, p. 55, n° 40). Par ailleurs, les épis de blés qui ornent le *calathos* d'Astarté sur un relief de Byblos peuvent témoigner de rapprochements entre la symbolique éleusinienne et celle de la grande déesse phénicienne (Gubel 2002, p. 69, n° 59).

151. Pour les monnaies d'époque séleucide, voir Houghton *et al.* 2008, n[os] 1446 (Antiochos IV) et 1823 (Alexandre I[er]). À date plus récente, on connaît au moins trois monnaies de Byblos où figure Harpocrate. La première, publiée par Hill 1910, p. 97, n° 13, est un bronze du i[er] s. av. J.-C. : au droit, buste d'une Tychè tourelée et voilée ; au revers, Harpocrate nu, debout à gauche, peut-être avec une couronne *hemhem* ; les types de cette série de bronze figurent Cronos, Tychè, Isis/ *basileion* avec l'inscription grecque Εἶσις. La seconde (Hill 1910, p. 98, n° 18) est une monnaie de l'an 10, soit de 54-53 ou de 53-52 av. J.-C. : Tychè tourelée et voilée/Harpocrate avec une corne d'abondance sur le bras gauche ; le calcul de la date de cette monnaie doit s'effectuer sur une ère pompéienne de 64 ou 63 et non sur une ère d'Actium, comme le montre Seyrig 1954b, p. 73-75 (*AntSyr* 5, p. 92-94). Enfin, Isis et Harpocrate figurent ensemble au revers d'une monnaie de bronze frappée sous Tibère en 15-16 apr. J.-C. (*RPC* 1, p. 646, n° 4527).

152. Sous les Sévères, au moment où de nombreuses cités frappent de telles monnaies, Harpocrate est attesté dans la numismatique de Tyr. Voir *supra*. Selon Ronzevalle 1930, p. 157-161, pl. 38-39, un jeune dieu ressemblant à l'Harpocrate gréco-romain accompagnerait Vénus et l'idole d'un dieu comparable au Jupiter héliopolitain dans la numismatique d'Orthosie et d'Arca. Seyrig 1955, p. 28 (1985, p. 94), souligne que les monnaies d'Orthosie et d'Arca représentent le même temple et la même triade divine vénérée dans un sanctuaire qui devait être commun à ces deux cités voisines. Il demeure néanmoins réservé sur l'identification d'Harpocrate dans Seyrig 1954c, 87 n. 1 (*AntSyr* 5, p. 106) : « ces monuments sont si petits, qu'on reste hésitant, d'autant plus que les monnaies d'Orthosie, où l'auteur [Ronzevalle] reconnaît à

bon droit la même triade [que celle d'Arca], semblent donner à "Harpocrate" un vêtement féminin. »

153. Outre les monnaies et les poids de Byblos, les monuments égyptiens ou égyptisants en relation avec les divinités égyptiennes consistent en un autel où apparaît un Anubis à tête de chacal (Lauffray 1940, p. 8-9, fig. 2), un buste de Sarapis en marbre blanc (Dunand 1950-1958, p. 77, n° 7194, fig. 58) et une tête de Zeus-Sarapis (Kater-Sibbes 1973, n° 437).

154. Hajjar 1977, p. 179-181, n° 165 (Σέλευκος Αβγαρου ἱερεὺς θεᾶς Ῥώμης καὶ θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος καὶ ἱερεὺς Διὸς καὶ Ἄπιδος). Le texte, conservé au Musée de Damas, est daté de l'automne 69 apr. J.-C.

155. Dédicace conservée dans le jardin du Musée de Damas et signalée par Rey-Coquais 1989b, p. 611 (*SEG* 39, 1565), cf. Rey-Coquais 1994b, p. 48 n. 39, et 1997, p. 935 : Ἔτους ϛνφʹ,| Λῴου δʹ,| Διὶ κὲ Ἄπιδι,| τοῖς πατρῴ|οις θεοῖς | Δωρόθεο̣[ς] | Ἀλεξάνδρο|υ [ἀνε]ψ[ι]ὸς | Δωσιθέου̣ | ὑπὲρ σωτ[η]|ρίας αὐτοῦ | τὸν φωσό|φωρον ἀν|έθηκεν, « l'an 556, le 4 de Lôos, à Zeus et à Apis, aux dieux ancestraux, Dorothéos fils d'Alexandros, neveu de Dosithéos, pour son salut, a consacré le lampadaire. » L. 8 : après l'*upsilon* initial, [- - -]Ψ[.]OC sur la pierre ; selon J.-P. Rey-Coquais, le dédicant serait l'esclave de Dosithéos ; je propose de restituer ἀνεψιός, plus proche du texte gravé que δοῦλος et attesté sur l'Hermon (*IGLS* 11, 14). La dédicace est datée de l'été 245 apr. J.-C. L'adjectif πατρῷος qualifie également Isis à Palmyre. Voir Milik 1972, p. 54-55, pour le texte de 149 apr. J.-C. commémorant la dédicace d'un sanctuaire aux dieux ancestraux Bol, Isis et Aphrodite par Bareichis.

156. À la documentation réunie par Kater-Sibbes & Vermaseren 1975-1977, n^os^ 250-258, qui concerne la Palestine, la Phénicie et la Syrie (Ascalon, Tell el-Ajoul près de Gaza, Beershéba, Tartous, Kharayeb et Émèse), on peut ajouter le bronze de Mispe Yamim dans l'arrière-pays de Tyr (Frankel & Ventura 1998, p. 49-51).

157. Hajjar 1977-1978 (*RICIS* 402/1002), sur le couronnement de la face principale (l. 1-5) et du côté latéral droit (l. 6-9) d'un autel calcaire de Brahlia conservé au Musée de Damas : Ἔτους θϙυʹ Αὐδναίου,| ὑπὲρ σωτηρίας κυρίου,| Διὶ καὶ Ἄπιδι τοῖς κυ|ρίοις, Λύσας Ζήνω|νος | καὶ Αὔγουστα Ἀμαθα|νας γυνὴ αὐτοῦ | εὐσεβοῦντες ἀνέ|θηκεν, « l'an 499 [soit 187-188 apr. J.-C.], au mois d'Audnaios, pour le salut du seigneur, à Zeus et à Apis, aux seigneurs, Lysas fils de Zénon et Augusta fille d'Amathana, son épouse, en agissant pieusement, ont consacré (ceci). » L. 1 : si le quantième du mois était indiqué, il n'est plus lisible ; dans *RICIS*, L. Bricault écrit θξυʹ, par inadvertance. La dédicace, adressée aux seigneurs Zeus et Apis, est prononcée pour le salut d'un autre seigneur, temporel celui-ci, puisqu'il s'agit probablement de Commode. Les bas-reliefs ornent les quatre faces du dé. Le taureau Apis occupe la niche de la face principale. La face postérieure est ornée du caducée ailé de Mercure. Sur la face latérale gauche, il ne faut pas reconnaître « une pomme de pin à pédoncule mouluré » avec Y. Hajjar, mais plutôt un aspersoir de feuillage, du type de celui que l'on retrouve dans la main des prêtres libanais (Rey-Coquais 1992a, p. 256, et Gatier 2005b, p. 85-86). Un buste de femme à la chevelure abondante et frisée occupe la face latérale droite, émergeant d'une couronne de feuilles de laurier ; elle est coiffée d'une tour peu distincte et drapée d'un manteau qui laisse l'épaule droite découverte. Sous la couronne figurent, en léger relief, le torse et les bras d'un jeune homme nu en train de nager. À la suite de Y. Hajjar, on peut identifier ces deux personnages à la Tyché d'Abila de Lysanias et à un dieu-fleuve représentant le Barada.

158. Rey-Coquais 1989b, p. 611 (*SEG* 39, 1565 ; Rey-Coquais 1997, p. 935-936 ; *RICIS* 402/1004), cf. *Bull. ép.* 1998, 499, sur un autel de Brahlia (Ἄπιδι οὐρανίῳ).

159. L'inscription grecque d'Oboda publiée par Negev 1981, p. 23, n° 8, et reproduite par Belayche 2001, p. 276 n. 152, est un proscynème et non une dédicace : Μ̣ν̣ησθῇ | ὁ Ἄπις. J. Bingen, *SEG* 28, 1388, estime à juste titre que, si l'on devait conserver la lecture Ἄπις pour l'anthroponyme de la

l. 2, il s'agirait d'une forme de Ἄππιος. Dans *RICIS* 403/1101, L. Bricault ne prend pas parti sur ce point.

160. Belayche 2001, p. 157-167, 184-185, 224-226, 230-231, 288-289 ; Bricault 2001, p. 73-76.

161. *P. Oxy.* 11, n° 1380, 116-117 (Totti 1985, p. 62-75, n° 20, ici p. 68).

162. Bonnet 1996, p. 63-67, sur Astarté et Isis ; Baslez 1977, p. 56-63, sur les aspects syncrétiques des cultes isiaques à Délos ; Baslez 1986, sur les cultes et les dévotions des Phéniciens en Grèce. Pour l'époque hellénistique, voir par exemple les deux inscriptions du Sarapéum C de Délos *ID* 2101 (dédicace d'un Sidonien à Isis Mère des Dieux Astarté en 130-129 av. J.-C.) et 2132 (dédicace à Isis Astarté Aphrodite et à Éros Harpocrate Apollon, au IIe s. av. J.-C.) ; à Memphis, où le culte d'Astarté est bien attesté, une dédicace phénicienne gravée sur une stèle figurant Horus aux crocodiles datée des IIe-Ier s. av. J.-C. s'adresse « à ma Dame, la déesse puissante, Isis, la déesse Astarté et aux dieux qui... » (*KAI* 48 ; Bonnet 1996, p. 64 et 161, E 17).

163. Bernand 1969, n° 175, I, 18 (hymne d'Isidoros) ; Apulée, *Métamorphoses* 11, 5.

164. Dunand 1973, 3, p. 117-118.

165. Seyrig 1954c, p. 88-89 (*AntSyr* 5, p. 107-108). Hajjar 1977, nos 173, 208, 226, 232-233, rassemble la documentation figurée. Sur les autels de Niha figurant Hadaranès, ce dieu dont l'iconographie présente de nombreux points communs avec celle du Jupiter héliopolitain brandit lui aussi le fouet. *IGLS* 6, pl. 47 (Musée de Beyrouth) ; Wiegand 1923, p. 113-114, fig. 173 (Musée d'Istanbul).

166. *De Dea Syria* 5 : ἔχουσιν δὲ καὶ ἄλλο Φοίνικες ἱρόν, οὐκ Ἀσσύριον ἀλλ᾽ Αἰγύπτιον, τὸ ἐξ Ἡλίου πόλιος ἐς τὴν Φοινίκην ἀπίκετο. ἐγὼ μέν μιν οὐκ ὄπωσα, μέγα δὲ καὶ τόδε καὶ ἀρχαῖόν ἐστιν.

167. Macrobe, *Saturnales* 1, 23, 10-12 (trad. H. Bornecque, modifiée) : *Assyrii quoque solem sub nomine Iovis, quem* Δία Ἡλιουπολίτην *cognominant, maximis cerimoniis celebrant in civitate quae Heliupolis nuncupatur. Eius dei simulacrum sumptum est de oppido Aegypti quod et ipsum Heliupolis appellatur, regnante apud Aegyptios Senemure seu idem Senepos nomine fuit, perlatumque est primum in eam per Opiam legatum Deloboris regis Assyriorum sacerdotesque Aegyptios quorum princeps fuit Partemetis diuque habitum apud Assyrios postea Heliupolin commigravit. Cur ita factum quaque ratione Aegypto profectum in haec loca ubi nunc est postea venerit, rituque Assyrio magis quam Aegyptio colatur, dicere supersedi, quia ad praesentem non attinet causam. Hunc vero eundem Iovem solemque esse, cum ex ipso sacrorum ritu tum ex habitu, dinoscitur. Simulacrum enim aureum specie imberbi instat, dextera elevata cum flagro in aurigae modum, laeva tenet fulmen et spicas, quae cuncta Iovis solisque consociatam potentiam monstrant.*

168. *IGLS* 6, 2731 ; Hajjar 1977, p. 29-32, n° 15, sur une base découverte dans les fondations de la colonne nord de la grande cour : Διὶ μεγίστῳ [Ἡλιο]|πολείτῃ καὶ θεῷ Ἐγυπτίῳ | Σαλαμανης καὶ Μερκού|ριος υἱοὶ Μαμβογαΐου | ἀπὸ κώμης Μααρρα[ς] | Σαμεθου χώρα[ν] | α[ὐτ]ῆς ὠνού|μενοι (τ)ὸν Ἑρ|μῆν ἀνέθη|καν. L. 6-7 : χώρα[ν] | Λ[. .]ΗC (*IGLS*, Hajjar).

169. *IGLS* 6, 2731, suivant Seyrig 1961a, p. 114-116 (1985, p. 102-104). Voir les formules Διὶ μεγίστῳ καὶ θεῷ Δολιχέῳ (*CCID* 33-34, à Doura) et *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) D(olicheno) et deo Commaceno* (*CCID* 148, à Ampélum, Dacie), déjà alléguées par Seyrig 1971b, p. 355 n. 5. Hajjar 1977, p. 31, considère que le grand dieu de Baalbek est associé soit à Sarapis soit à Jupiter Ammon, en arguant du fait que le premier est placé à côté du Jupiter héliopolitain sur deux intailles de provenance incertaine et que le buste du second figure parfois sur la gaine du grand dieu de Baalbek ; l'absence de témoignage de dévotion explicite à Sarapis ou à Jupiter Ammon dans la Békaa n'invite guère à le suivre. S'il fallait conserver l'idée de deux divinités distinctes, le dieu égyptien serait plus probablement Apis, associé à Zeus en Abilène.

170. Haider 2002.

171. Hérodote, *Histoires* 2, 3 ; Strabon, *Géographie* 17, 1, 29. Hartog 1986 sur le pèlerinage savant des philosophes grecs en Égypte.

172. *De Dea Syria* 2-3. Voir aussi Hérodote, *Histoires* 2, 4, et Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* 1, 9, 6 ; 10, 1 ; 11, 1 et 12, 1.

173. Jamblique, *Vie de Pythagore* 14 : « et comme il avait appris que les rites de cette région étaient pour ainsi dire colons et descendants des rites égyptiens, pour cette raison, il en vint à espérer d'avoir part à des initiations meilleures, plus divines et plus pures en Égypte » (προσμαθών τε ὅτι ἄποικα τρόπον τινὰ καὶ ἀπόγονα τῶν ἐν Αἰγύπτῳ ἱερῶν τὰ αὐτόθι ὑπάρχει, ἐκ τούτου τε ἐλπίσας καλλιόνων καὶ θειοτέρων καὶ ἀκραιφνῶν μεθέξειν μυημάτων ἐν τῇ Αἰγύπτῳ).

174. L'article de Kindler 1993, les catalogues *RPC* 1, n[os] 4768-4776, et *RPC* 1 *Suppl.*, n[os] 4774A-4776A, et les travaux de Herman 2000-2002 et 2006, permettent de compléter les remarques de Seyrig 1954c, p. 90-91 (*AntSyr* 5, p. 109-110), et 1970a, p. 98-100. Les trouvailles postérieures aux travaux d'H. Seyrig révèlent que des dieux figurent sur les monnaies de tous les représentants de la dynastie mennaïde et pas seulement sur celles des deux premiers ; en outre, H. Seyrig n'a pas connu les monnaies au type d'Hermès. On notera toutefois que l'exemplaire n° 1 d'A. Kindler, donné comme ituréen, est en réalité une monnaie de Chalcis d'Eubée ; cf. Seyrig 1931b (*AntSyr* 1, p. 8-10) et Picard 1979, p. 125 (« l'attribution à Chalcis d'Eubée ne fait plus aucun doute »).

175. Seyrig 1954c, p. 90 (*AntSyr* 5, p. 109).

176. Seyrig 1970a, p. 81-83.

177. Seyrig 1970a, p. 98.

178. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 14, 39.

179. Callataÿ 1993. La frappe de ces tétradrachmes civiques débute entre 102 et 93 av. J.-C. et s'échelonne ensuite sur trente-deux ans. Le type des Dioscures n'a pas de rapport particulier avec les souverains séleucides. En revanche, il s'agit d'une constante du monnayage de Tripolis.

180. *RPC* 1, n° 4773 (Cléopâtre, daté de 32-31 av. J.-C.) ; *RPC* 1 *Suppl.*, n° 4776A (Zénodore, non daté).

181. *RPC* 1, n[os] 4786-4788, avec les remarques complémentaires dans *RPC* 1 *Suppl.*, p. 46, série de bronzes datés de 30-29 av. J.-C., dont les dénominations, les types et le style sont similaires à ceux des monnaies frappées par la cité au nom de Cléopâtre en 37-36 et 33-32 av. J.-C. : Athéna en armes figure au revers du n° 4787 ; le revers du n° 4788 porte l'image d'Hermès tenant le caducée.

182. Augé & Linant de Bellefonds 1984 ; Gawlikowski 1990a, p. 2639-2642 ; Lightfoot 2003, p. 438-439. À Béryte, l'Atargatis de Gérana (en latin *Dea Syria Geranensis*) est associée ou assimilée à Artémis lucifère (en latin *Deana Lucifera*) : Mouterde 1954 ; Hajjar 1977, p. 243-244, n° 211, cf. Rey-Coquais 1999b, p. 639-640 et n. 32.

183. Gatier 1996, p. 433-434, qui rappelle les thèses contradictoires sur l'origine du culte émésénien d'Élagabal, locale selon Seyrig 1971b, p. 342-343, nord-syrienne selon Starcky 1975-1976.

184. Seyrig 1970a et 1971c (1985, p. 449-455).

185. Hill 1910, p. 108 ; Seyrig 1970a, p. 97, fig. 19.

186. Seyrig 1971e (1985, p. 131-134), avec la photo dans Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 106, n° 65.

187. Seyrig 1951a, p. 121 (*AntSyr* 4, p. 168).

188. Noms théophores : Μαθαλθος, « don d'Allat » (*IGLS* 11, 22, Rakhlé), auquel pourrait correspondre le féminin Ἀθηνοδώρα (*IGLS* 11, 38, Qalaat Jendal) ; Αβιδαλλαθος, « serviteur d'Allat », est le nom d'un des deux prêtres représentés sur la colonne funéraire de Qartaba (Gatier 2005b, p. 81-82). Harding 1971 et 1975 publie les inscriptions safaïtiques relevées dans la montagne à proximité du bourg d'Aarsal, à trente-cinq kilomètres au nord-est de Baalbek, sur les contreforts occidentaux de l'Antiliban, à 1500 m d'altitude : parmi cinq graffiti du même type, deux s'adressent à *lt* (Harding 1975, p. 99-102, n[os] 1 et 3), parfois considérée comme une variante de la déesse nommée *'lt* en nabatéen et en palmyrénien. Voir Macdonald 1995.

189. Gatier & Hammoud 2007 supposent que le relief était placé dans une niche ou une chapelle et estiment, en se fondant sur des arguments stylistiques, qu'il est l'œuvre d'un artiste local travaillant pour un sanctuaire rural au Ier ou au IIe s. apr. J.-C.

190. Nasrallah 1958-1959, p. 67, pl. 3-4 ; Seyrig 1971b, p. 345.
191. Hajjar 1977, p. 149-156, n° 136, en particulier p. 154-156, pl. 50 ; les sept autres reliefs représentent les membres de la triade héliopolitaine, Luna, Sol, Cronos et Mars. La déesse au lion pourrait aussi être une Atargatis locale, semblable à celle de Niha.
192. Hajjar 1977, p. 50-52, n° 32 (statuette de bronze du Jupiter héliopolitain) ; Wiegand 1921, p. 113, fig. 87 (cryptoportique du grand temple) ; Wiegand 1923, pl. 44 (caisson du plafond du péristyle dans le temple de Bacchus).
193. Seyrig 1961b, p. 262 (1985, p. 146) (*SEG* 19, 883) : Θεῷ Ἀθηνᾷ | Δροῦσος ἱερεύς.
194. Seyrig 1961b, p. 263 (1985, p. 147) (*SEG* 19, 884), sur la corniche (l. 1), puis sur le corps du socle, dans un cartouche à queues d'aronde (l. 2-7), cf. Nordiguian 2005, p. 223 (photo) : ἔτους γοφʹ, μη(νὸς) (Π)ερ(ιτίου) | Καιρὸς | Καλός. | Δροῦσος | εἱερεὺς | εὐχαριστῶν | ἀνέθηκεν, « l'an 573, au mois de Péritios, Instant favorable. Drusus, prêtre, a consacré (ceci) par gratitude. » Sur la face postérieure : Νέμεσις. La roue némésiaque figure encore sur une petite plinthe de basalte découverte sur le site.
195. *CIS* 2, 3993, cf. Cantineau 1933, p. 192-193, n° 13.
196. Gatier 1988, p. 153-154, à propos de la dédicace à Artémis céleste d'une statue de l'« Instant favorable dans sa plénitude » (τὸν ἀκμάζοντα Καιρόν).
197. Seyrig 1961b, p. 263-267 (1985, p. 147-153).
198. Schlumberger 1951. Sur le culte de Némésis au Panion et au Proche-Orient, voir également *IGLS* 11, A/16, avec le commentaire.
199. Abel 1908, p. 574-575, n° 4, cf. Hölscher 1909, p. 149, et *IGLS* 11, p. 74 n. 69 (Θεᾷ Ἀθηνᾷ τῇ κυρίᾳ).
200. Hajjar 1977, p. 313-314, n° 265 : le soldat adresse une dédicace au Jupiter héliopolitain. Voir Sourdel 1952, p. 69-74, pour le culte d'Allat et d'Athéna dans le Hauran.
201. *IGLS* 11, 41 : [Ἀγαθ]ῇ Τύχῃ, ἔτους ιφʹ, θεῷ ἀνδρίῳ, Μουνάτ[ιος | - - -]εοτου, ἐπὶ ἀρχῆς αὐτ[οῦ, τ]ὸ[ν ναὸ]ν ἔκτισεν.
202. Sourdel 1952, p. 78-81 ; Donceel & Sartre 1997, p. 21-34 ; Augier & Sartre 2002.
203. Waddington, *I. Syrie* 2374 *a* (θεῷ Ου[α]σεαθου πατρῴῳ Θεανδρίῳ) ; Donceel & Sartre 1997, p. 21-34, en particulier p. 29-30, n° 11 ([θε]ῷ Θεαν̣δρίῳ Ραββ[ου]).
204. Gregg & Urman 1996, p. 180-181, n° 147.
205. Ensemble architectural en cours d'étude par H. Saad (DGAM). P.-L. Gatier (CNRS, Lyon) publiera la dédicace dans le recueil des *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* (*IGLS*) consacré à la ville et à la région de Damas.
206. Bowersock 1986.
207. Robert 1936b (Volubilis) ; Holder 2000, p. 213-214 (à propos de la dédicace de Carnuntum *CIL* 3, 3668).
208. Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 134 D (éd. P. Athanassiadi, p. 300-301), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 198 : ἔγνω δὲ ἐνταῦθα Θεανδρίτην, ἀρρενωπὸν ὄντα θεόν, καὶ τὸν ἄθηλυν βίον ἐμπνέοντα ταῖς ψυχαῖς. Sur ce passage, voir Tardieu 1990, p. 33-38. Retsö 2003, p. 610, fait un contresens dans sa traduction, « qui inspire aux âmes le genre de vie féminin », et reprend une fausse interprétation du théonyme Θεάνδριος, « Dieu-homme » : rien ne garantit que Théandrios fasse partie des héros qu'il considère comme caractéristiques des divinités arabes.
209. Tardieu 1990, p. 36, à propos de l'expression τὸν ἄθηλυν βίον, qui désigne la vie austère, abstinente et chaste du philosophe : « La raison d'être de cet ascétisme philosophique païen était d'obtenir, par la pratique de l'abstinence et par l'observance des autres vertus cathartiques, le détachement du corps et des passions (élément inférieur féminin), afin que l'âme puisse effectuer un retour à elle-même et à la partie pure d'elle-même, le νοεῖν (élément supérieur masculin). Ce faisant, le philosophe "a un comportement viril", "se comporte en homme", ἀνδρίζεται. [...] Tel est le βίος ἄθηλυς, conforme à la tradition éthique de leur école, qu'inspirent à Isidore et

Damascius la fonction et la personnalité du dieu arabe qui se cache derrière le nom grec de Theandritēs. »

210. Marinus, *Proclus* 19 : Θυανδρίτην ἄλλον Ἀραβίοις πολυτίμητον θεόν.

211. Gatier 2007, p. 483-500, en particulier p. 486-487, en dernier lieu.

212. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 103, et *Antiquités juives* 13, 392.

213. Clermont-Ganneau 1901b est le premier à proposer d'identifier ces trois divinités. La question est discutée. Voir Sourdel 1952, p. 83-84 ; Gawlikowski 1990b, p. 2669 ; Healey 2001, p. 143-147 ; Retsö 2003, p. 613.

214. Ghadban 1980, p. 104-105, n° 4, ph., pl. 2 (*AE* 1983, 931 ; *SEG* 30, 1673), sur un bloc cylindrique calcaire : Ἔτους [- - -] | Σαλαμ[α]|γατης | Ψαρου̣ | ὑδροπό[τη]|ς, ἀ(νά)θημα̣, « L'an..., Salamagatès fils de Psaros, buveur d'eau, en offrande ». Sur ὑδροπότης, « buveur d'eau, abstinent de vin », cf. J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1954, 100. Salamagatès pourrait être apparenté à un personnage connu à Nabha par son épitaphe, Ghadban 1980, p. 102, n° 1 (*AE* 1983, 929) : *C(aio) Iulio Sala/magatis f(ilio) Fab(ia tribu) Mos/cho, Laetoria M(arci) f(ilia) Iulia / uxor eius de suo fecit*, « À Caius Julius Moschus, fils de Salamagatis, de la tribu Fabia, Laétoria Julia, fille de Marcus, sa femme, a fait (ceci) à ses frais. » Les deux inscriptions pourraient concerner une famille liée au sanctuaire local.

215. *IGLS* 6, 2928, sur un autel votif portant l'image du dieu sur une face et le buste de la fidèle drapée et voilée sur une autre : *Hochmae/a, virgo / dei / Ha/dara/nis, quia // annis / XX pan/em / non / edidit / iussu / ipsius / dei / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit). Deo Hadrani / Hochmaea v(otum) s (olvit).* « Hochméa, vierge du dieu Hadaranès, parce que pendant vingt ans elle n'a pas mangé de pain sur l'ordre du dieu lui-même, s'est acquittée de son vœu de bon cœur. Au dieu Hadranès, Hochméa, s'est acquittée de son vœu. » Cf. *IGLS* 6, 2929, épitaphe grecque et latine d'Hochméa (*virgo vates deae Syr(iae) Nihat(henae)*, παρθένος θεᾶς Ἀταργάτεις).

216. Voir par exemple Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* 19, 94, 2, sur les Nabatéens.

217. Eunape, *Vies des sophistes* 5, 1, 6 (τὴν μὲν δίαιταν ὢν εὔκολος καὶ ἀρχαῖος), témoignage à rapprocher de la généalogie de Jamblique de Chalcis, chez Photius, cod. 181, 1 (cf. Aliquot 1999-2003, p. 227, 268-269).

218. Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 136 B (éd. P. Athanassiadi, p. 304-307), dans Photius, cod. 242, 200 : ὅτι Διόνυσιος, φησί, Λυκοῦργον καὶ τοὺς ἑπομένους αὐτῷ Ἄραβας κατηγωνίσατο οἴνῳ ἀπ' ἀσκοῦ καταρράνας τὴν πολεμίαν στρατιάν· ἐξ οὗ τὴν πόλιν ἐκάλεσε Δαμασκόν. οἱ δὲ τὴν ἐπωνυμίαν διδόασι τῇ πόλει ἀπὸ γίγαντός τινος, ᾧ ὄνομα Ἀσκός, ὃν ὁ Ζεὺς ἐδάμασεν ἐνταῦθα. ἄλλοι δὲ καὶ ἄλλας λέγουσι τῆς ἐπωνυμίας αἰτίας.

219. Étienne de Byzance, *Ethnica*, *s.v.* Δαμασκός : ὠνομάσθη δὲ ὅτι εἷς τῶν Γιγάντων Ἀσκὸς ὄνομα ἅμα Λυκούργῳ δήσας τὸν Διόνυσον ἔρριψεν εἰς τὸν ποταμόν, ὃν λύσας Ἑρμῆς τὸν Ἀσκὸν τοῦ δέρματος ἐγύμνωσεν, ὅθεν πρὸς οἶνον ἐπιτήδειον τὸ δέρμα. οἱ δὲ ὅτι Δαμασκὸς Ἑρμοῦ παῖς καὶ νύμφης Ἀλιμήδης ἐξ Ἀρκαδίας εἰς Συρίαν ἦλθε καὶ πόλιν ὁνώνυμον ἔκτισεν. ἄλλοι δὲ ὅτι Δαμασκὸς ἐφατίζετο ἀνήρ, Διονύσου δὲ τὴν Συρίαν ἀμπελόφυτον ποιήσαντος πελέκει ταῦτα ἔκοπτε, Διόνυσος δὲ ὀργισθεὶς ἐδίωξε καὶ ἐξέδειρεν.

220. *Etymologicum magnum*, *s.v.* Δαμασκός : εἴρηται ὅτι Δαμᾶς στρατεύων μετὰ Διονύσου, ἐκεῖσε σκηνὴν πηξάμενος, ἱδρύσατο ἐκεῖ Συρίας θεοῦ ξόανον. ἢ οὖν Δαμᾶ σκηνὴ, Δαμασκός· ἢ ὅτι Ἀσκὸς εἷς τῶν γιγάντων, ὃς μετὰ Λυκούργου τὸν Διόνυσον ἔδησε, καὶ εἰς ποταμὸν ἐνέβαλεν· ἐφονεύθη δὲ ὑπὸ Ἑρμοῦ, καὶ ἀσκὸς ἐξεδάρη, καὶ ἐκεῖ ἐτάφη. καὶ ἐκ τοῦ ταφέντος ἡ πόλις ἐκλήθη. καὶ τὰ οἰνοδόχα δὲ δέρματα <ἀσκοὺς> καλοῦσι.

221. Hésychius, *s.v.* Δαμασκός : αἷμα σάκκου. Cf. Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit* 54 (Δαμασκός - τὸ δὲ μεταληφθέν ἐστιν αἷμα σάκκου), où l'interprétation du toponyme illustre l'idée que la partie sensitive de l'âme est enfermée dans le corps, à la manière du sang (*dâm* en hébreu) dans un sac (*šq* en hébreu).

222. À ce sujet, cf. Sartre 2002b, en particulier p. 94-95, où l'exemple de Damas est rapidement évoqué.

223. *Supra*, chapitre 2.
224. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 20, 142-404, et 21, 1-314. Voir Bruneau & Vatin 1966, p. 402-419, et Chuvin 1991b, p. 254-270. L'ancienneté de cette variante n'est pas douteuse. Dès le début du IV^e s. av. J.-C., Antimachos de Colophon, cité par Diodore, *Bibliothèque historique* 3, 65, 4-6, fait de Lycurgue un roi d'Arabie et non de Thrace, contrairement à la tradition grecque. Ce n'est pas la première fois que l'on peut corroborer les assertions de Nonnos de Panopolis sur les cultes des Arabes : Bowersock 1983 montre qu'Arès, père du Lycurgue arabe selon le poète, apparaît effectivement dans la numismatique de Rabbathmoba sous Élagabal ; l'invocation du dieu guerrier grec a dû être facilitée par la ressemblance de son nom avec *Ar* (*'r*), un toponyme sémitique ancien du pays de Moab.
225. Chuvin 1991b, p. 268.
226. Saulcy 1874, p. 33, n^os 24 (17-18 apr. J.-C.) et 25 (65-66 apr. J.-C.) ; *RPC* 1, n° 2806 (65-66 apr. J.-C.).
227. Houghton *et al.* 2008, n^os 2471-2472A (Zeus-Hadad, sous Antiochos XII), 2450-2451 (Atargatis, sous Démétrios III), 2455-2456 (Hermès, sous Démétrios III), 2480 et 2483 (Hermès, sous Antiochos XII) ; Meshorer 1975, p. 86, n^os 5-6 (Tyché et Barada, sous le Nabatéen Arétas III) ; Nercessian 2006 (Tyché et Barada, sous Tigrane II d'Arménie) ; *RPC* 1, p. 664, n^os 4784 (Hermès, sous Cléopâtre VII) et 4788 (Hermès, en 30-29 av. J.-C.), p. 664, n^os 4781, 4783 (Tyché et Barada, sous Cléopâtre VII) et 4786 (Tyché et Barada, en 30-29 av. J.-C.).
228. L'une ou l'autre de ces identifications me paraît préférable à celle de Daphné, que propose Bijovsky 2003 dans son étude d'une série de bronzes frappés sous Philippe l'Arabe.
229. Saulcy 1874, p. 45, n° 13 (Philippe l'Arabe), 47, n° 7 (Otacilia Sévéra), et 53, n° 7 (Volusien) ; Wroth 1899, p. 286, n° 24 (Otacilia Sévéra), et 288, n° 29 (Trébonien Galle).
230. Gatier 2008-2009 partage cet avis.
231. Houghton *et al.* 2008, n^os 2472A, 2481-2483 (tétradrachmes d'argent et monnaies de bronze d'Antiochos XII Dionysos, datées en 83-82 av. J.-C.) ; Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 99-102, et *Antiquités juives* 13, 387-391 (combats du Séleucide, appelé Ἀντίοχος ὁ καὶ Διόνυσος ἐπικληθείς et Ἀντίοχος κληθεὶς Διόνυσος, contre le « roi des Arabes »).
232. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 103, et *Antiquités juives* 13, 392.
233. Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 41, 147 (Βάκχου τερπνὸν ἔδεθλον).
234. Augé & Linant de Bellefonds 1986, p. 519, n° 44, et Sawaya 2009, p. 49, n° 1042 (Hadrien) : exceptionnellement barbu, Bacchus, debout de profil à droite, couronné de feuillage et vêtu d'une tunique, s'appuie sur le thyrse de la main gauche et tient le canthare dans la main droite ; à ses pieds repose la panthère. Hill 1910, p. 88-89, n^os 241-244, et Sawaya 2009, p. 77-78, n^os 2143-2171 (Gordien III) : debout, de face, nu et déhanché, le dieu lève le bras droit au-dessus de sa tête couronnée de feuillage et tournée à droite ; de sa main gauche, il tient un petit personnage, peut-être un Satyre ; à gauche, la panthère repose, la tête retournée ; à droite, une vigne s'enroule autour d'une hampe ; dans le champ, une grappe de raisin. Hill 1910, p. 89, n^os 245-249, et Sawaya 2009, p. 76-77, n^os 2079-2142 (Gordien III) : Bacchus debout, imberbe, s'appuie sur le thyrse et abreuve sa panthère de vin.
235. Cagnat 1924, p. 111, n° 7. Toujours à Béryte, la dédicace d'un autel, *CIL* 3, 163, semble s'adresser à Liber : *Lucia Polla, L(ibero) A(ugusto) s(acrum),/ v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*, « Lucia Polla, (en offrant ce) monument consacré à Liber Auguste, s'est acquittée de son vœu de bon cœur. »
236. Dédicace inédite du centre-ville de Beyrouth.
237. Seyrig 1931a, p. 320-321 (*AntSyr* 1, p. 5-6), à Béryte et à Deir el-Qalaa. Dès l'époque hellénistique, les noms théophores bachiques sont assez courants chez les Phéniciens, notamment ceux de Béryte et de Tyr, comme l'observe Seyrig 1954a, p. 71-72 (*AntSyr* 5, p. 90-91).
238. Wiegand 1923, p. 36-37, 64-65, 81-85, pl. 51-52, avec les observations de Seyrig 1929, p. 319-325 (1985, p. 8-14), et Picard 1939, p. 319-343, suivi par Seyrig 1954c, p. 85 (*AntSyr* 5, p. 104),

Bruneau & Vatin 1966, p. 412 et 417, et Hajjar 1977, p. 109-117. Farnoux 1992, p. 315, n° 46, se contente de rappeler le mauvais état de conservation des reliefs. Photos récentes dans Nordiguian 2005, p. 36-39.

239. Picard 1939, p. 343.

240. Puchstein 1902, p. 99, et Wiegand 1923, p. 85, exclusivement d'après le décor du temple. Autres hypothèses : Thiersch 1925, p. 3-8 (Vénus, alias Atargatis) ; Seyrig 1929, p. 318 (1985, p. 7), suivi par Picard 1939, p. 343, et Dussaud 1942-1943, p. 58 (la triade) ; Hajjar 1985, p. 339-341 (Mercure-Bacchus) ; Freyberger 2000, p. 118-119 (Jupiter assimilé à Sol).

241. Seyrig 1954a (*AntSyr* 5, p. 86-91) (Byblos) ; Di Segni 1997b (Scythopolis) ; Wachter 2005, n° 5, cf. Gatier, *Bull. ép.* 2006, 461, et *AE* 2005, 1570 (Bostan ech-Cheikh).

242. Inventaire provisoire établi d'après Augé & Linant de Bellefonds 1986, p. 514-531 ; ajouter *RPC* 1, nos 4347-4354, 4370 (Apamée, époque augustéenne), Saulcy 1874, p. 33, nos 24 (Damas, 17-18 apr. J.-C.) et 25 (Damas, 65-66 apr. J.-C.), et *RPC* 1, n° 2806 (Damas, 65-66 apr. J.-C.)

243. Voir *e.g.* Houghton *et al.* 2008, nos 2106 (Antiochos VII), 2334 (Antiochos VIII), 2387 (Antiochos IX), et Augé & Linant de Bellefonds 1986, p. 518-519, nos 42-43 (monnayage civique), pour les monnaies de Sidon au Dionysos barbu. Parmi les sculptures de Bostan ech-Cheikh représentant Dionysos, Stucky 1993, p. 28, 59-60, distingue les productions locales hellénistiques, où le dieu est barbu (nos 81-84), des œuvres d'époque romaine, où il prend un aspect juvénile (nos 85-88). L'identification de l'Echmoun sidonien à Dionysos reste conjecturale. Elle pourrait procéder de spéculations sur les souffrances du dieu phénicien.

244. Selon la glose de Servius, *Commentaires aux* Bucoliques *de Virgile* 5, 29 : *Caesarem* [...] *quem constat primum sacra Liberi Patris transtulisse Romam*, « il est établi que César fut le premier à acclimater à Rome les mystères de Liber Pater ». Voir Turcan 1977, p. 317-325.

Chapitre 6 : La voie romaine

1 Dans les travaux sur le Proche-Orient ancien, la romanisation des cultes locaux, quand elle n'est pas assimilée purement et simplement à l'hellénisation des traditions religieuses, fait seulement l'objet d'un chapitre marginal où sont étudiées les manifestations du culte impérial et les dévotions de l'armée : en dehors de la colonie de Béryte, considérée comme un îlot de romanité depuis T. Mommsen [1], l'influence religieuse de Rome est ainsi minimisée, et ce d'autant plus que les cultes du grand sanctuaire romain d'Héliopolis-Baalbek eux-mêmes sont censés conserver sous leur vernis romain un schéma d'organisation trinitaire des panthéons dérivé de la tradition phénicienne. Cette approche a le mérite d'attirer l'attention sur la politique assimilatrice des Romains au Liban, mais, en reléguant les Romains aux côtés des Phéniciens parmi les promoteurs de l'hellénisme, elle ne tient compte ni de l'existence de pratiques religieuses caractéristiques de la piété du monde romain ou calquées sur celles des colons de Béryte et d'Héliopolis dans la montagne libanaise, ni des caractères originaux, novateurs et archétypaux du culte héliopolitain.

L'empereur parmi les dieux

2 Au Liban, les premiers témoignages de dévotion aux empereurs remontent au règne d'Auguste. Ils sont ainsi contemporains des plus anciennes manifestations du culte impérial dans la province romaine de Syrie. Une inscription d'Apamée révèle que ce culte est institué du vivant même d'Auguste [2]. Dès lors, les célébrations organisées en l'honneur du prince réunissent à Antioche les représentants de trois ou quatre circonscriptions placées sous l'autorité d'un magistrat. La montagne libanaise fait en principe partie de celle de Tyr jusqu'à son partage en deux entités distinctes, celle de Phénicie, toujours autour de Tyr, et celle de Coelé-Syrie, autour de Damas, sous Hadrien [3]. À l'échelon municipal, les cités du Proche-Orient instituent elles aussi des cultes, des concours et des festivités à la gloire de Rome et du prince. Dans ce contexte, l'empereur prend place parmi les dieux du Liban selon des modalités diverses : alors que des actes liturgiques de natures très diverses sont partout célébrés pour sa sauvegarde et pour celle de sa famille, les rares témoignages attestant la consécration d'édifices religieux et l'institution d'un culte en son honneur se trouvent à ce jour dans les secteurs qui ont appartenu un temps aux princes clients.

Le salut du patron

3 La grande majorité des inscriptions religieuses libanaises où les dieux sont présentés comme les garants des relations de clientèle entre le dédicant et le bénéficiaire de l'accomplissement d'un vœu concerne la sauvegarde de l'empereur et de la maison impériale. D'un point de vue formel, ces inscriptions s'apparentent aux vœux formulés pour le salut du maître de famille, telle la dédicace suivante, gravée sur un autel entreposé dans la cour hexagonale du grand sanctuaire de Baalbek (**54 A**) [4] :

> À Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, Quintus Baebius Januarius, pour le salut de Baebius Novatus son patron et du fils de celui-ci, pour son propre salut, celui de sa femme Baebia Thallusa, de ses enfants et de ses frères, s'est acquitté de son vœu.

4 Il est fréquent que les vœux pour le salut du patron ou du maître de famille se combinent à des vœux pour le salut des proches du dédicant. De la même manière que Januarius à Baalbek, l'affranchi Marcus Sentius Faustus, à Béryte, s'adresse à Mercure pour le salut des siens et de sa patronne (**fig. 94**) [5] :

> Au seigneur Mercure, Marcus Sentius Faustus, pour le salut de Sentia Terentia, sa patronne, pour son propre salut, celui de Musa son épouse, celui de ses fils et de ses frères, s'est acquitté de son vœu de bon gré.

Fig. 94. Dédicace latine de l'affranchi Marcus Sentius Faustus au seigneur Mercure, à Béryte (*AE* 1958, 167).



Musée national de Beyrouth.
Photo J. Aliquot 2006.

5 Le dédicant est identifiable au personnage homonyme qui honore les trois membres de la triade héliopolitaine sur deux fragments d'un autel calcaire trouvé en remploi dans une maison proche du sanctuaire de Deir el-Qalaa (**36**) [6] :

> À Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, à Vénus, à Mercure, Marcus Sentius Faustus, affranchi de Marcus Sentius Proculus, fils de Sextus, de la tribu Fabia, clarissime, pour son propre salut, pour celui de ses… et de Sentia Musa son épouse, s'est acquitté de son vœu de bon gré.

6 La seconde dédicace de Faustus révèle l'identité de son patron, Marcus Sentius Proculus. Ce notable bérytain, qui se distingue ici par son admission dans l'ordre sénatorial, est bien connu par ailleurs : avant de lui décerner le titre de patron de la colonie, une inscription honorifique de Béryte résume sa brillante carrière, à l'époque où il a déjà accédé à la fonction de légat propréteur d'Afrique, sans doute sous le règne d'Hadrien [7]. Tirant profit d'un acte liturgique banal, Faustus fait ainsi étalage des relations qu'il entretient avec son ancien maître. Cet exemple rappelle que les ex-voto romains, dès lors qu'ils sont affichés en place publique, sont à la fois des témoignages de dévotion et des moyens dont le dédicant dispose pour définir sa place dans la société : d'une part, la publication des actes de piété dans les sanctuaires lui permet d'honorer le principal bénéficiaire des vœux adressés au dieu ; d'autre part, le lien qu'il affiche complaisamment avec son patron ajoute à son propre prestige et à celui du groupe social dans lequel il s'inscrit, à commencer par sa famille.

7 Les textes latins cités jusqu'à présent pourraient sembler avant tout représentatifs de la piété du milieu colonial, où l'usage de formules votives caractéristiques de la religion romaine est attendu. Néanmoins, des dédicaces analogues à celles de l'affranchi Faustus sont aussi attestées en grec et en latin au Liban [8]. Plus généralement, le détour par Béryte et par Héliopolis met en évidence les raisons qui amènent l'ensemble des fidèles, dès le début de l'époque impériale, à réaliser spontanément toutes sortes d'actes liturgiques pour le salut de l'empereur et de sa famille, comme dans de nombreuses régions du monde romain.

8 Au Liban, le plus ancien témoignage de dévotion de ce type se trouve dans la vallée du Barada au sanctuaire de Nébi Abel (**82**). Là, Nymphaios, l'affranchi du tétrarque Lysanias d'Abilène, fait effectuer des travaux de construction religieuse à ses frais en l'honneur du seigneur Cronos et de sa patrie, « pour le salut des seigneurs Augustes et de toute leur maison » [9]. Selon l'usage connu, sa dédicace associe l'expression de souhaits pour la sauvegarde des empereurs à un hommage au dieu de Nébi Abel et à la communauté des Abiléniens, dont ce site dépend [10]. Il est d'autant plus remarquable qu'elle reprenne une formule votive caractéristique du discours religieux des cités qu'Abila n'est certainement pas une ville. Mis sur le même plan que le seigneur divin local, les seigneurs temporels ne sont pas explicitement nommés dans la dédicace de Nymphaios, soit par souci d'économie, soit plutôt parce que l'intention du dédicant est d'attirer les faveurs du dieu sur la maison impériale de façon globale et permanente.

9 À la suite de l'exemple précoce de Nébi Abel, il faut attendre le règne de Trajan pour retrouver des actes de piété du même type dans la montagne libanaise, ce qui tient sans doute à la conjugaison de deux phénomènes : d'une part, les documents épigraphiques datés du Ier s. apr. J.-C. sont aussi peu nombreux au Liban que dans le reste du Proche-Orient ; d'autre part, comme l'indique la dédicace de Qalaat Faqra pour le salut d'Agrippa II et de Bérénice, les montagnards ont dû adresser des vœux en faveur des Hérodiens à l'époque où ceux-ci possèdent encore des domaines dans la région. On comprend donc que la sollicitation des dieux pour la sauvegarde de la maison impériale devienne surtout fréquente après l'éviction définitive des derniers princes clients du Liban, survenue au plus tard sous le règne de Trajan [11]. Dès lors, tous les dieux du Liban, y

compris les divinités suprêmes, sont susceptibles d'être appelés à soutenir en permanence la maison impériale (Apis et Zeus, Cronos, Dea Syria, Junon Reine, Jupiter, Vénus et Mercure héliopolitains, Leucothéa, Némésis, Saturne, Zeus) [12].

10 Loin de correspondre uniquement à une vague déclaration de loyauté sans conséquence, l'hommage rendu aux dieux pour le salut des empereurs et de la maison impériale procède de la conception domestique du principat, régime dont la base sociologique, constituée d'un réseau de clientèles, tend progressivement à englober tous les citoyens romains et tous les pérégrins de l'Empire, contribuant à vider partiellement de son sens le système du patronage romain traditionnel. Tous les types d'actes liturgiques, du vœu le plus modeste aux dédicaces commémorant la construction d'un temple, soutiennent désormais l'action bienfaisante du prince et de sa famille au sens large, avec ses frères, ses oncles, ses cousins, ses parents, ses grands-parents et ses aïeux, c'est-à-dire toutes les personnes investies héréditairement ou indirectement de pouvoirs impériaux. Comme dans les autres provinces de l'Orient romain, les vœux ne s'adressent pas directement à l'empereur lui-même, mais aux dieux invoqués pour le salut des personnes qui sont elles-mêmes considérées comme garantes de la sauvegarde de Rome et de l'Empire [13]. En sollicitant leurs divinités tutélaires de cette manière, qui n'est en rien originale, les communautés du Liban participent pleinement à l'une des évolutions religieuses majeures du monde romain, celle qui aboutit à placer l'empereur dans une situation intermédiaire entre les dieux et le commun des mortels.

L'*Augusteum* de Panéas

11 En dehors de Baalbek, où les manifestations du culte impérial sont réduites [14], plusieurs monuments sont consacrés à l'empereur au Liban. Hérode le Grand est à l'origine de la construction du premier temple du culte impérial dans la région. Dès la fin des années 20 av. J.-C., ce prince client fait élever au Panion (**119**) un édifice cultuel en l'honneur d'Auguste pour le remercier de lui avoir attribué des territoires confisqués au dynaste ituréen de Chalcis du Liban, Zénodore [15] :

> Après avoir accompagné César jusqu'à la mer, Hérode, à son retour, lui éleva sur les terres de Zénodore un temple magnifique en marbre, près du lieu qu'on appelle *Panion*. Dans la montagne, il y a une grotte de toute beauté, au-dessous de laquelle s'ouvrent un précipice et un gouffre inaccessible, plein d'eau dormante ; au-dessus se dresse une haute montagne : de cette grotte jaillissent les sources du Jourdain. Il ajouta à ce site admirable l'ornement d'un temple, qu'il consacra à César.

12 Il est probable que le temple tétrastyle qui figure au revers des monnaies du tétrarque Philippe représente l'*Augusteum* hérodien (**fig. 95**) [16]. Sur le site de Panéas, la localisation exacte du temple reste toutefois inconnue [17]. En dépit de cette incertitude, l'initiative d'Hérode fait manifestement partie d'un vaste programme édilitaire dont les cités voisines du Liban ont elles aussi bénéficié. Ainsi, le prince client finance la construction de gymnases à Tripolis, à Damas et à Ptolémaïs, d'un rempart à Byblos, d'exèdres, de portiques, de temples et de places publiques dans la colonie romaine de Béryte et de théâtres à Tyr, Sidon et Damas [18]. Le cas du Panion n'est d'ailleurs pas isolé, car Hérode fait aussi élever des temples voués à la célébration du culte impérial à Césarée maritime et à Samarie, toutes deux refondées en l'honneur d'Auguste [19], mais, contrairement à ces agglomérations qui ont déjà un caractère urbain, Panéas n'accueille qu'un modeste sanctuaire rural au moment où l'*Augusteum* y est bâti : la romanisation du site et de ses cultes précède ici l'urbanisation du site d'une vingtaine d'années.

Fig. 95. Bronze de l'Hérodien Philippe frappé à Césarée-Panéas en 30-31 apr. J.-C.



Photo www.coinarchives.com, réf. n° 20048.

L'empereur aux côtés des dieux du Liban

13 Dans la montagne libanaise, l'organisation du culte impérial est le fait des pérégrins résidant au cœur des districts détenus par les princes clients jusqu'à la fin du Ier s. apr. J.-C. À la différence d'Hérode, qui consacre le temple du Panion au seul Auguste, les communautés locales associent la révérence envers l'empereur à l'adoration de leurs propres divinités. La dédicace d'un autel de Brahlia (**83**) à Zeus d'Héliopolis indique ainsi qu'un seul personnage, Séleucos fils d'Abgaros, assure à l'automne 69 apr. J.-C. le service de Zeus et d'Apis et celui de Roma et de l'empereur (**fig. 96**) [20] :

> En l'an 381, au mois de Dios, à Zeus Très-Grand d'Héliopolis, Séleucos fils d'Abgaros, prêtre de la déesse Roma et du dieu Auguste César et prêtre de Zeus et d'Apis, a consacré (ceci) à ses frais et avec le concours de ceux de son frère Alexandros.

Fig. 96. Dédicace d’un autel de Brahlia (83) à Zeus d’Héliopolis, Hajjar 1977, p. 179-181, n° 165.



Musée national de Damas.
Photo J. Aliquot 2008.

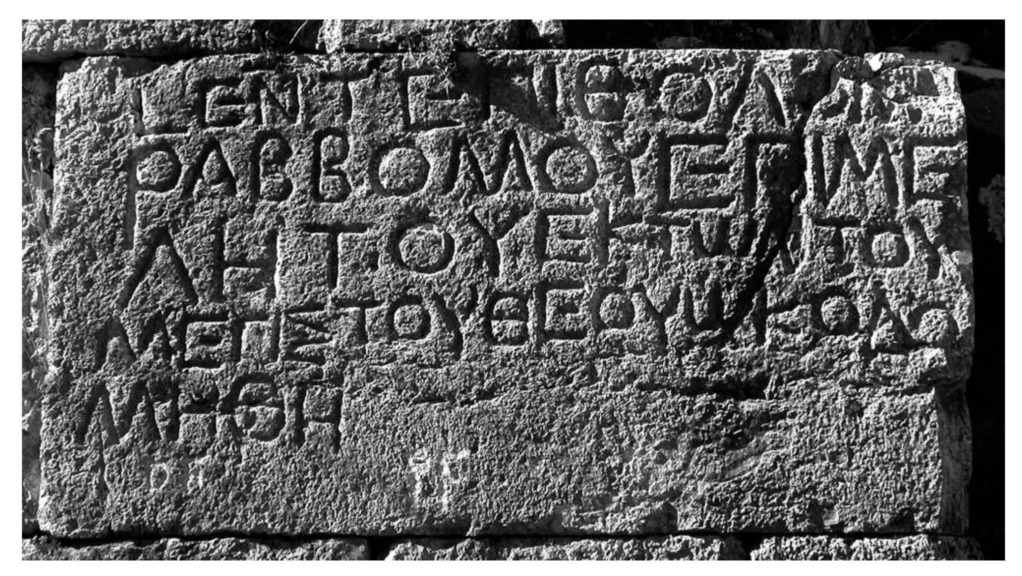
14 La datation du texte ne permet pas de préciser si l’institution du culte impérial dynastique remonte à l’époque où l’Abilène est administrée par le tétrarque ituréen Lysanias, sous Tibère, ou par les princes hérodiens Agrippa Ier et Agrippa II, entre 37 apr. J.-C. et la fin du Ier s. apr. J.-C., ou encore par les autorités romaines, entre 44 et 53 apr. J.-C. Elle laisse néanmoins supposer que le sanctuaire des plus grands dieux abiléniens est le théâtre de cérémonies liturgiques organisées en l’honneur de Roma et de l’empereur divinisé.

15 Sur le versant maritime du Mont Liban, dans l’arrière-pays de Béryte, la tour de Qalaat Faqra (**31 A**) est elle aussi dédiée à la fois à l’empereur et à une divinité suprême. L’inscription qui commémore sa construction confirme sa vocation cultuelle. Gravée sur une pierre d’angle de sa façade, vers l’angle sud-est, à mi-hauteur du socle, elle mentionne le nom du responsable chargé de superviser les travaux et l’origine sacrée des fonds débloqués à cette occasion (**fig. 97**) [21] :

> L’an 355, sous Tholom fils de Rabbomos, épimélète, (ceci) a été construit sur les fonds du dieu très grand.



Fig. 97. Dédicace de la tour de Qalaat Faqra (31 A), datée en 43-44 apr. J.-C.



Rey-Coquais 1999b, p. 635, n° 4.
Photo J. Aliquot 2008.

16 L’an 355 de l’ère séleucide correspond à l’an 43-44 apr. J.-C. La dédicace gravée sur le linteau de la porte de l’édifice s’adresse à la fois à l’empereur régnant, Claude (41-54), et au grand dieu topique, Beelgalasos (**fig. 98**) [22] :

> À l’empereur Tibère Claude César Auguste et au dieu ancestral Beelgalasos, sous Caius Cassius Longinus…

Fig. 98. Dédicace de la tour de Qalaat Faqra (31 A) à l'empereur Claude et au dieu Beelgalasos.



Rey-Coquais 1999b, p. 635-638, n° 5.
Photo J. Aliquot 2008.

17 Si la restitution du nom du gouverneur Caius Cassius Longinus (44-*ca* 51 apr. J.-C.) est correcte, la consécration du monument à Claude et à Beelgalasos remonte à l'époque où Qalaat Faqra fait partie de la province romaine de Syrie. J.-P. Rey-Coquais considère que cet événement survient après que Sohaimos, le dynaste placé à la tête des Ituréens du Liban-Nord en 38 apr. J.-C., a été destitué de ses fonctions. L'hypothèse est séduisante, même si de nombreuses incertitudes subsistent sur la chronologie du règne de Sohaimos et sur la géographie administrative du Mont Liban au milieu du Ier s. apr. J.-C. [23].

Heliopolitana

18 L'apport incontestable des travaux de Y. Hajjar est de réunir et d'étudier en détail l'ensemble de la documentation disponible sur les grands dieux du sanctuaire héliopolitain [24]. Certes, on peut déplorer que cet auteur ait annexé à son répertoire documentaire de nombreux monuments dont la nature héliopolitaine est incertaine [25]. Pour autant, si l'on utilise le matériau qu'il rassemble en tenant compte du fait que les dieux du Liban peuvent emprunter à l'occasion l'aspect de ceux de Baalbek [26], il apparaît que les divinités auxquelles les colons de Béryte attribuent les noms latins de *Jupiter*, *Venus* et *Mercurius* sont des créations originales dont les représentations standardisées sont bien différentes de celles des divinités romaines homonymes et dont le culte résulte de la contamination réciproque de traditions religieuses orientales, grecques et romaines. La réunion de ces grands dieux au sein d'une triade pose un problème plus difficile à résoudre. Bien qu'il mette en valeur le rôle de Rome dans l'organisation de ces cultes, H. Seyrig lui-même n'hésite pas à désigner la triade héliopolitaine comme « la mieux

connue des triades phéniciennes » [27]. Or, s'il est certain que les colons romains de Béryte n'ont pas fait table rase des cultes régionaux, il est aussi très douteux qu'ils aient emprunté un modèle religieux phénicien pour l'appliquer à Baalbek à l'époque où ils investissent la Békaa. La triade héliopolitaine apparaît plus probablement comme un groupement divin d'un type nouveau au Liban.

Le grand dieu cosmique et son oracle

19 Le Jupiter héliopolitain se donne à voir, dans la plupart des cas, sous la forme d'un dieu jeune et imberbe, coiffé d'un *calathos*, d'un *polos* ou d'un *pschent*. Toujours figuré de face, debout sur un socle parfois orné d'une façade de temple ou d'une représentation de la Fortune, les pieds nus et le corps chargé de bijoux et enserré dans une gaine étroite ornée d'éléments de cuirasse et de nombreux emblèmes, il est fréquemment flanqué de deux taureaux dans l'attitude de la marche, tout comme le dieu de l'orage (**fig. 99**). C'est cet aspect du dieu qui a pu frapper l'imagination des fidèles de tout l'Empire romain, comme en témoigne Macrobe, qui le compare à un aurige héliaque au v^e s. apr. J.-C. [28]. Il existe une variante de ce type iconographique, où le Jupiter héliopolitain est figuré à mi-corps, sans bras. En revanche, les images hellénisantes du dieu, s'il s'agit bien de lui, ne sont attestées qu'en petit nombre et uniquement dans la Békaa : on ne compte que cinq monuments figurant un Zeus à la grecque, barbu, la tête nue, soit debout, de face et appuyé sur un sceptre à Baalbek, soit en buste et drapé, sur des médaillons de bronze trouvés dans la Békaa [29]. À l'exception de ces rares images hellénisées, l'idole classique du dieu apparaît donc comme un compromis entre la tradition iconographique du dieu de l'orage et la façon dont les Romains ont pu se représenter les grandes divinités orientales, telle l'Artémis d'Éphèse, dont le type classique aurait pris forme entre l'époque archaïque et la fin de l'époque hellénistique en Asie Mineure avant de s'exporter au Proche-Orient [30].

Fig. 99. Le bronze Sursock, provenant de Baalbek (**54**).



Photos Dussaud 1920, pl. 1-4.

20 À la manière des divinités anatoliennes, le Jupiter héliopolitain porte de nombreux symboles qui précisent ses attributions. Parmi les plus courants, le foudre et les épis de blé expriment sans surprise sa fonction de dispensateur des pluies et des récoltes. L'imagerie héliopolitaine conserve d'ailleurs toujours une connotation agraire : sur les monnaies frappées à Héliopolis après que l'agglomération est devenue une colonie romaine distincte de Béryte, un épi de blé figure à plusieurs reprises soit dans le champ monétaire, à côté de la représentation du grand temple, soit au milieu des propylées du sanctuaire [31]. Cependant, deux autres séries d'emblèmes manifestent l'adhésion des prêtres et des fidèles à des conceptions théologiques moins terre à terre. D'une part, l'apparition, sur l'idole du dieu, de divers attributs égyptisants (fouet, coiffure calamistrée avec le *pschent*, disque solaire ailé flanqué d'*uraei* remplaçant l'aigle jovien) procède probablement de l'intention de donner un lustre prestigieux au culte local, conformément à l'égyptomanie en vogue sous l'Empire, tandis que la dédicace de deux villageois « à Zeus Très-Grand d'Héliopolis et au dieu égyptien » semble confirmer que les fidèles de la Békaa admettent l'idée de l'origine égyptienne du culte local, également attestée par le *De Dea Syria* et par Macrobe [32]. D'autre part, de tous les dieux du Liban, le Jupiter héliopolitain est celui dont l'iconographie témoigne le mieux de l'envahissement des cultes régionaux par le symbolisme astral. Son idole engainée porte fréquemment les bustes de Sol et de Luna, associés aux divinités des planètes, à celles du zodiaque et à d'autres motifs stellaires tels la rosace, le disque et l'étoile [33]. L'usage de ces emblèmes confère un caractère cosmique à la puissance d'une divinité suprême. On en rapprochera la nomenclature très diversifiée du dieu [34]. À l'instar du Jupiter capitolin, l'Héliopolitain porte les titres *optimus*, « Très-Bon », et *maximus*, « Très-Grand » ; son appellation officielle se réduit le plus souvent au sigle *IOMH*, *I(uppiter) O(ptimus) M(aximus) H (eliopolitanus)*. Nommé Ζεὺς ou θεὸς Ἡλιοπολίτης et qualifié de δεσπότης, κύριος et μέγιστος à Baalbek, il est *conservator*, « sauveur », *dux*, « guide », et *rex deorum*, « roi des dieux », à Béryte, où l'on invoque également son Génie. Les fidèles qui propagent son culte à travers l'Empire le qualifient de ἄφθιτος, « impérissable, éternel », en Cilicie, d' *angelus*, « messager », à Ostie, d'*augustus* à Carnuntum, d'*augustus* et de *conservator imperii d(omini) n(ostri) Gordiani*, « sauveur de l'Empire de notre maître Gordien », à Rome, de *propitius*, « favorable », sur un autel conservé à Marseille, et de *sanctissimus*, « très saint », à Lambèse ; ils l'associent et l'assimilent même parfois à d'autres divinités suprêmes orientales, soit en plaçant celles-ci sur un pied d'égalité avec lui (ainsi du Jupiter dolichénien), soit en les réduisant à de simples manifestations topiques de sa puissance (ainsi du grand dieu du Carmel, qu'un dévot de passage sur la montagne sacrée nomme Ζεὺς Ἡλιοπολίτης Κάρμηλος [35]).

21 S'il exalte l'omnipotence providentielle d'une divinité panthée, conformément à la tendance hénothéiste du paganisme dans le monde romain tardif, le recours au symbolisme astral se justifie aussi à Baalbek par l'adhésion du clergé et des fidèles à des doctrines astrologiques élaborées en Orient à l'époque hellénistique. Compte tenu de la grande variété des combinaisons adoptées pour disposer toutes les images divines et tous les symboles cités sur le vêtement du dieu, il est impossible d'identifier le système astrologique auquel se réfèrent les prêtres. Néanmoins, plusieurs indices tendent à confirmer que ce système a une origine babylonienne et qu'il est encore en usage sous l'Empire. Les anciennes recensions calendaires transmises par des manuscrits de Florence, de Leyde et de Rome attestent que les habitants d'Héliopolis, bien qu'ils se conforment officiellement à l'usage des noms de mois macédoniens, conservent à

l'époque romaine un calendrier solaire araméen, avec une année de trois cent soixante-cinq jours divisée en quatre périodes de trois mois dont les deux premiers comptent trente jours et le troisième trente-et-un. Comme ce calendrier dérive d'un modèle babylonien, son institution pourrait remonter aux époques perse ou hellénistique [36]. Ensuite, il est possible que sa nature solaire ait joué dans l'attribution du nom d'*Héliopolis* au site de la Békaa. Au début de l'époque impériale, la longueur égale des années héliopolitaine et julienne a dû favoriser son maintien après que le sanctuaire de Baalbek a été intégré dans le territoire colonial de Béryte. Le premier jour de l'an héliopolitain n'est pas connu, mais il est probable que le premier jour du mois d'Ab, correspondant à l'anniversaire d'Auguste (23 septembre), en marque, sinon le début [37], du moins l'un des temps forts. Le maintien du système chronologique ancien de Baalbek s'expliquerait ainsi aussi bien par sa compatibilité avec le comput romain que par son usage liturgique, respectueux tant des traditions locales que des manifestations du culte impérial.

22 Le fait que le Jupiter héliopolitain soit qualifié de *regulus* au sanctuaire de Baalbek tend à confirmer par ailleurs que le pouvoir du dieu fait localement l'objet de commentaires savants fondés sur l'observation des astres et de leur mouvement : en effet, *regulus* pourrait traduire le nom grec de l'« étoile royale » (βασιλΐσκος), astre majeur de la constellation du Lion, que les astronomes anciens considèrent comme l'archonte des cieux [38]. D'après Damascius, dont Photius rapporte le propos, les derniers païens de la région croient encore, dans la seconde moitié du Ve s. apr. J.-C., à l'époque où le christianisme tend à s'imposer dans la ville même de Baalbek, que cette étoile influe sur leur vie [39]. En l'occurrence, elle détermine la vocation d'un certain Eusèbe, frappé par l'épiphanie d'un dieu sous la forme d'un astre et d'un lion aux environs d'Émèse [40] :

> « J'ai vu, dit-il, le bétyle se mouvoir dans l'espace et je l'ai vu tantôt caché dans les vêtements de son gardien et tantôt porté dans ses mains. Le nom de ce gardien du bétyle était Eusèbe ; il racontait qu'il lui était venu un jour une envie insolite de s'éloigner de la ville d'Émèse vers minuit pour s'en aller très loin vers la montagne où est bâti un antique temple d'Athéna ; il était arrivé très vite au pied de la montagne et il s'y était assis comme on le fait pour se reposer d'une marche ; il vit tout à coup une boule de feu qui tombait du ciel et un lion énorme qui s'approchait d'elle ; cet animal disparut aussitôt ; Eusèbe courut tout de suite vers la boule alors que son feu s'éteignait déjà et il vit que c'était le bétyle ; il le ramassa et lui demanda à quel dieu il appartenait ; la pierre répondit qu'elle appartenait au *gennaios* (le *gennaios* que les Héliopolitains adorent, ayant dressé dans le sanctuaire de Zeus une statue en forme de lion). Il emporta, dit-il, le bétyle chez lui ; il n'avait pas parcouru moins de deux cent dix stades d'une seule traite au cours de la même nuit. Eusèbe, par ailleurs, ne maîtrisait pas les mouvements du bétyle comme d'autres maîtrisent d'autres objets, mais il demandait et priait et la pierre écoutait ses incantations. Après ces inepties et d'autres du même genre, cet auteur bien digne des bétyles décrit la pierre et sa forme. « C'était, dit-il, une sphère parfaite, d'une couleur blanchâtre et d'un empan de diamètre, mais parfois elle se dilatait et parfois elle rétrécissait ; d'autres fois, elle se teintait de pourpre. Il nous expliqua les caractères gravés dans la pierre, imprimés dans une teinte qu'on appelle le vermillon et qu'il avait reproduits sur un mur ; c'est avec leur aide qu'il rendait au postulant l'oracle désiré et la pierre émettait un léger sifflement qu'Eusèbe interprétait. » Donc, après ces contes fantastiques et d'autres plus extravagants encore, cet auteur sans cervelle ajoute : « Pour moi, je croyais que l'objet dit bétyle était une sorte d'être divin. Isidore, de son côté, lui accordait plutôt la nature d'un démon, car il était mû par quelque démon ; ce démon n'était ni d'une espèce nuisible ni d'une nature proche de la matière ; il n'était pas non plus de ceux qui appartiennent à une espèce immatérielle ni de ceux qui sont tout à fait purs. » Le

bétyle, au dire de ce blasphémateur, est associé par chacun au culte d'un dieu différent, Cronos, Zeus, Hélios, d'autres divinités.

23 Le début du passage s'apparente aux dialogues oraculaires où le fidèle demande au dieu qu'il rencontre pour la première fois de décliner lui-même son identité, puis d'apporter des précisions au risque de le voir se dérober mystérieusement [41]. Face à Eusèbe, le dieu au lion se dit γενναῖος, mais la glose qui suit sa réponse suggère que celle-ci a pu paraître elliptique. Confrontés au même problème qu'Eusèbe et Damascius, les savants modernes hésitent sur l'interprétation de γενναῖος, dont dépend l'identification du dieu en l'honneur duquel les fidèles auraient dressé une statue en forme de lion à Héliopolis. Jusqu'à présent, le terme γενναῖος, qui ne semble associé au nom d'un dieu que dans la dédicace grecque de Deir el-Qalaa « au seigneur γενναῖος Balmarcod » [42], fait l'objet d'interprétations contradictoires. En grec, l'adjectif γενναῖος signifie « de bonne extraction, noble », et sert notamment à qualifier les hommes et les héros, ainsi que leurs actes et leurs paroles. Cette épithète ne déparerait pas la titulature habituelle des divinités du monde romain, mais D. Schlumberger, J. Starcky, R. Dussaud et J.-T. Milik considèrent qu'il s'agit plutôt d'un appellatif synonyme du grec γεννεας et de l'araméen *gny'*, « dieu, génie » (apparenté à l'arabe *jinn*), sans pour autant s'accorder ni sur l'origine respective de chacun de ces termes ni sur l'existence d'un dieu portant le nom de Γεννεας [43]. En revanche, d'autres auteurs doutent que des divinités désignées de manières diverses et dans des régions différentes du Proche-Orient (Mont Liban, Békaa, Émésène, Palmyrène) correspondent toutes au même dieu, et leurs doutes semblent d'autant plus fondés que l'adoration d'un dieu nommé Γεννεας ou associé à ce nom paraît aujourd'hui assurée, quel que soit le rapport entre son nom et celui des *gny'* de la steppe syrienne [44]. Récemment, suivant l'avis des auteurs qui dissocient nettement l'épiclèse γενναῖος du nom Γεννεας, J.-B. Yon a proposé de considérer comme des divinités indépendantes le dieu γενναῖος de Deir el-Qalaa, le dieu γενναῖος au lion d'Héliopolis et le dieu Gennéas, sans exclure que l'usage de l'épithète grecque n'ait été en partie dicté par sa ressemblance avec un appellatif sémitique [45]. Cette dernière solution paraît la plus satisfaisante d'un point de vue philologique. L'identité du dieu au lion d'Héliopolis n'en reste pas moins problématique. Sur ce point, J.-P. Rey-Coquais se contente de réfuter l'équivalence entre Balmarcod, qualifié de γενναῖος à Deir el-Qalaa, et le dieu au lion d'Héliopolis, sans se prononcer sur l'identité de celui-ci [46]. Pour sa part, H. Seyrig estime que le témoignage de Damascius transmis par Photius « ne fait plus de difficulté [...] si l'on fait de *gennaios* un nom commun, et si le lion [...] était resté à Baalbek l'animal de la grande déesse au même titre que le sphinx : le texte de Photius peut alors faire allusion à un lion d'Allâth, ou si l'on préfère Atargatis, dédié dans le sanctuaire de Baalbek [47]. » Quant à Y. Hajjar, qui reprend partiellement cette interprétation, il identifie de manière arbitraire la divinité d'Eusèbe à Allat, en supposant que cette déesse, flanquée de lions à l'instar d'Atargatis, est traditionnellement associée au grand dieu de Baalbek [48]. Contrairement à H. Seyrig et à Y. Hajjar, je ne pense pas que le dieu γενναῖος d'Héliopolis soit la Vénus héliopolitaine, ni Allat-Athéna ou Atargatis, en dépit de l'allusion au temple d'Athéna et au lion dans le texte de Damascius. En prenant en compte la dédicace de Deir el-Qalaa et l'ensemble du développement de Damascius, je propose d'identifier le dieu du prêtre Eusèbe au Jupiter héliopolitain lui-même : l'épiclèse γενναῖος du texte de Deir el-Qalaa qualifiant le nom d'une divinité suprême, Balmarcod, il est possible que, dans le texte de Damascius, la voix d'un autre dieu magnanime de la région, le Jupiter héliopolitain, se fasse entendre par l'intermédiaire de son bétyle. L'épiphanie du dieu

sous la forme d'une boule ignée et d'un lion me semble corroborer cette hypothèse, car elle rappelle le rapprochement évoqué plus haut entre le Jupiter héliopolitain et l'astre majeur de la constellation du Lion (Leo). Dans l'imagerie héliopolitaine, ce rapprochement se manifesterait également par l'apparition récurrente d'un masque léonin, soit sur la gaine du grand dieu, soit à côté de son image, et par celle du lion (représentant la constellation) et de l'étoile (représentant le dieu *regulus*) sur une série de tétradrachmes d'argent frappés par l'atelier monétaire de la cité au nom de Caracalla entre 215 et 218 apr. J.-C. (**fig. 100**) [49], sans qu'il soit nécessaire d'invoquer le rôle d'Allat ou d'Atargatis. Les pratiques divinatoires auxquelles se livre le prêtre Eusèbe lorsqu'il manipule le bétyle du dieu seraient donc à porter au dossier des textes littéraires et épigraphiques qui attestent la vocation oraculaire du sanctuaire de Baalbek.

Fig. 100. Tétradrachme d'argent au lion et à l'étoile, frappé à Héliopolis sous Caracalla.



Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. CNG 81, n° 820.

24 Si l'on accepte l'interprétation ici proposée, le témoignage de Damascius mettrait donc en évidence le rôle des spéculations astrologiques dans la théologie héliopolitaine, en particulier dans les pratiques mantiques associées au culte du grand dieu cosmique de Baalbek. L'oracle héliopolitain est bien connu par ailleurs. Sur ce point, l'hommage rendu à Septime Sévère « sur une réponse oraculaire de Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis [50] » et la dédicace de Béryte où le même dieu est qualifié de *dux*, « guide », corroborent les dires de Macrobe sur l'importance de la divination à Baalbek. Le témoignage de cet auteur est d'autant plus intéressant qu'il est le seul à apporter des précisions sur l'organisation des pratiques divinatoires locales [51] :

> De plus, le temple du dieu est principalement consacré à la divination ; or elle entre dans les attributions d'Apollon, lequel se confond avec Sol. On promène en effet la statue du dieu d'Héliopolis sur un brancard, comme on fait pour les statues des dieux dans la procession qui ouvre les jeux du cirque ; les porteurs sont généralement les grands de la province, la tête rasée, et purifiés par une longue continence. Dirigés par le souffle du dieu, ils transportent la statue, non pas où ils veulent, mais où les pousse le dieu ; de même, à Antium, nous voyons les statues représentant les deux Fortunes se mouvoir d'elles-mêmes pour rendre des oracles. On consulte également ce dieu à distance par des écrits cachetés, auxquels il répond en suivant l'ordre des questions posées. C'est ainsi que l'empereur Trajan, lui aussi, au moment de passer avec son armée de cette province dans le pays des Parthes, fut, par certains de ses amis d'une piété très solide et qui avaient eu des preuves frappantes de la puissance de cette divinité, engagé à la consulter sur l'issue de

> cette entreprise. Mais, sur l'avis de son conseil romain, il voulut d'abord éprouver l'oracle et se mettre en garde contre toute supercherie humaine. Il commença donc par envoyer un billet auquel il demandait une réponse. Le dieu ordonna d'apporter un parchemin, de le cacheter sans rien y écrire et de l'envoyer. Grand étonnement des prêtres, qui ignoraient ce que contenait le billet. Trajan reçut cette réponse avec la plus grande admiration, car lui-même avait envoyé aux dieux des tablettes en blanc. Alors il écrivit un autre billet cacheté, où il demanda s'il était destiné à revenir à Rome après la fin de la guerre. Le dieu ordonna de prendre, parmi les offrandes consacrées dans le temple, une baguette de centurion, de la couper en morceaux, de l'envelopper dans un suaire et de la porter à l'empereur. Le sens de cette allégorie apparut après la mort de Trajan, lorsque ses os furent rapportés à Rome. Car les restes de l'empereur ressemblaient aux morceaux, et la baguette indiquait l'époque de l'événement.

25 Que Trajan ait réellement consulté le grand dieu de Baalbek ou non, l'anecdote relatée par l'auteur des *Saturnales* conserve quelque intérêt en ce qui concerne l'organisation de l'oracle héliopolitain : Jupiter est consultable soit à Baalbek même, soit à distance. Dans le premier cas, le procédé mantique décrit par Macrobe correspond précisément à l'usage du nom *dux*, « guide », qui qualifie le Jupiter héliopolitain à Béryte et qui renvoie à la manifestation de la volonté du dieu qui guide les pas des porteurs de son idole. Le *ferculum* sur lequel les notables provinciaux transportent l'idole est littéralement un « brancard » utilisé pour montrer la statue de la divinité aux fidèles, selon une tradition attestée aussi bien dans les villes syriennes que dans le reste du monde romain [52]. Dans le second cas, lorsque le dieu est consulté à distance, des prêtres (*sacerdotes*) sont chargés de transmettre ses réponses aux fidèles. Ces prêtres ont pu jouer un rôle important dans le développement de la littérature oraculaire spécialisée qui a contribué au succès du grand dieu cosmique dans tout l'Empire [53].

26 Aux yeux de Macrobe, le Jupiter héliopolitain n'est qu'un aspect de Sol [54]. Cette affirmation sans nuance est formulée par un auteur qui succombe trop souvent au panthéisme solaire. Elle a été écartée résolument par H. Seyrig, qui affirme pour sa part que le grand dieu de Baalbek n'a jamais été assimilé à Sol, ni dans l'iconographie, ni dans le culte [55]. Or, le Jupiter héliopolitain est au contraire la seule divinité de la triade à avoir la tête radiée, sur une série de gemmes et d'intailles (**fig. 101**) [56]. Restons prudents : l'interprétation du culte ne peut dépendre de ces manifestations modestes et privées de la piété des fidèles. Néanmoins, on accordera à Macrobe que la posture du dieu, qui fait toute son originalité et qui est un trait constant de l'imagerie officielle, rappelle en tout point celle du cocher solaire brandissant le fouet. Ajoutons que cette solarisation peut correspondre à un héritage hellénistique : l'octroi du nom d'*Héliopolis* à Baalbek, déjà attesté chez Strabon, implique la pratique d'un culte héliaque dans le sanctuaire de la Békaa, dès l'époque hellénistique. La solarisation du Jupiter héliopolitain s'intégrerait par ailleurs dans un ensemble de témoignages libanais sur les cultes héliaques, dont H. Seyrig a montré l'importance et le caractère traditionnel en milieu arabe [57].

Fig. 101. Intaille de jaspe rouge : Jupiter héliopolitain engainé et radié, à gauche de Sérapis trônant et de Némésis debout.



British Museum.
Photo Hajjar 1977, pl. 123, n° 312.

27 Si les montagnards libanais ne paraissent pas rendre d'hommage public à Hélios ou à Sol sous l'Empire [58], leurs noms propres comportent quelques traces d'un culte héliaque et leur piété envers les dieux solaires se manifeste à plusieurs reprises sur des monuments anépigraphes [59]. Rien ne permet de préjuger de l'appartenance ethnique des porteurs de noms tels Ἡλιόδωρος, Λισεμσεος, Σεμισνουρος ou Σαμσιγεραμος [60], et l'on prendra garde de considérer que les Arabes auraient le monopole de ces cultes au Proche-Orient, car il est actuellement établi qu'ils font aussi partie des traditions religieuses araméennes et phéniciennes : ainsi, bien qu'ils ne lui accordent pas une position prépondérante dans leur panthéon, les Araméens invoquent ponctuellement Shams au Ier millénaire av. J.-C. [61] ; dès le VIIe s. av. J.-C., un Tyrien mentionné dans un texte néo-assyrien porte apparemment un nom correspondant à *ʿbdšmš*, « serviteur de Shamash », puis le même anthroponyme est attesté au Ve s. av. J.-C. en phénicien, sur les tessons découverts au sanctuaire de Bostan ech-Cheikh, avant d'être remplacé par des noms grecs tel Ἡλιόδωρος [62] ; à l'époque hellénistique, les monnaies frappées en Phénicie septentrionale, à Arados, dans sa pérée, et plus au nord à Laodicée-sur-mer, confirment que les Phéniciens honorent Shamash sous l'aspect du dieu grec [63]. Cependant, quelle que soit l'ancienneté de ces cultes, la place médiocre de Shams et de Shamash dans les dévotions des Araméens et des Phéniciens est sans commune mesure avec l'envahissement de l'imagerie religieuse du Liban par les motifs héliaques. Puisque ces motifs se concentrent sur la figure du Jupiter héliopolitain, il n'est peut-être pas imprudent de considérer que le prototype de ce dieu serait un grand dieu de la Békaa vénéré sous un aspect solaire par les Arabes du Liban à l'époque hellénistique, assimilé à

Zeus par les dynastes de Chalcis au Ier s. av. J.-C. et placé par les Romains sous le nom de Jupiter aux côtés de Vénus et de Mercure au début de l'Empire.

Les acolytes du Jupiter héliopolitain

28 Quand il est accompagné d'autres dieux, le Jupiter héliopolitain est avant tout associé à Vénus et à Mercure, qui viennent respectivement en deuxième et en troisième position dans les textes qui les invoquent conjointement. Au moins treize dédicaces découvertes à Béryte, au Liban et dans l'Empire romain honorent toujours ces trois divinités dans le même ordre de préséance [64]. Les monuments réunissant leurs images se trouvent non seulement dans la Békaa, mais aussi à Antioche et à Rome [65]. À Baalbek même, le fait que trois dédicaces adressées à la seule triade soient affichées en bonne place sur les bases de colonne des propylées à l'entrée du grand sanctuaire confirme que le grand dieu cosmique et ses deux acolytes font ici l'objet d'un culte commun en leur qualité de dieux héliopolitains.

29 Tout comme son compagnon, la parèdre du Jupiter héliopolitain n'est pas représentée la plupart du temps sous les formes classiques de la Vénus romaine et de l'Aphrodite grecque, dont elle emprunte le nom, selon que ses fidèles l'honorent en latin ou en grec. À l'exception de rares monuments qui la représentent à la grecque en l'assimilant éventuellement à la Fortune [66], la déesse de Baalbek est formellement proche d'Atargatis : elle est figurée de face, assise sur un siège ou sur un trône ; vêtue d'une tunique et d'un manteau, chaussée de sandales, coiffée d'un *calathos* surmontant un grand voile, elle lève le bras droit et ouvre la main en signe de bénédiction ; dans sa main gauche, elle tient un ou plusieurs épis de blé [67]. La Vénus héliopolitaine s'oppose cependant à Atargatis en ce qu'elle n'est pas flanquée de lions, mais de sphinx ou de sphinges, à l'image de l'Astarté phénicienne, que les Grecs identifient à Aphrodite et les Romains à Vénus (**fig. 102**).

Fig. 102. La Vénus de Yammouné (**52**).



Musée de Baalbek.
Photo J. Aliquot 2009.

30 Le troisième dieu de la triade héliopolitaine est nommé en latin *Mercurius* et en grec Ἑρμῆς ou Μερκούριος. Son cas pose un problème particulier [68]. Au Proche-Orient, les fidèles invoquent parfois Hermès sous son nom grec, mais ce dieu dont on ne connaît qu'un sanctuaire, à Antioche, conserve un caractère hellénique, soit comme patron de l'agora ou du gymnase, soit comme conducteur des âmes défuntes. Un culte différent, celui de Mercure, est par ailleurs une spécialité libanaise bien connue [69]. Curieusement, en dépit de l'intérêt suscité par la triade divine d'Héliopolis-Baalbek, composée de Jupiter, Vénus et Mercure, ces faits sont passés inaperçus : même si l'on s'est avisé que, près de Baalbek, les dieux prenant le nom ou l'aspect de Mercure sont loin d'être tous assimilables à l'acolyte du Jupiter héliopolitain, on s'est efforcé de rapporter toutes ces divinités au type d'un dieu phénicien de la végétation assimilé à Sol et à Bacchus ; et c'est ce dieu, comme on l'a supposé à la suite d'H. Seyrig, qui aurait été placé au centre d'un culte à mystères dont la vogue aurait justifié la construction du temple qui s'élève au sud du grand sanctuaire de Baalbek (**54 B**), avec le soutien de Rome et de nombreuses cités du Proche-Orient [70]. Tout en laissant à d'autres le soin d'apprécier ce qu'un tel pot-pourri mythologique doit au *Rameau d'Or* de J. Frazer, je me propose de rouvrir le dossier du dieu de Baalbek pour préciser ses caractéristiques et identifier ses sanctuaires.

31 Afin de cerner l'identité du jeune parèdre de la triade, on peut à nouveau utiliser le matériau que Y. Hajjar rassemble, mais en tenant compte du fait que les dieux du Liban peuvent emprunter l'aspect des dieux de Baalbek et en ne prenant en considération que les monuments du culte public. Le seul objet connu où le dieu soit nommé et représenté est un plomb votif découvert à Ain el-Jouj (**54 G**), à six kilomètres à l'est de Baalbek, dans l'un des bassins du sanctuaire (**fig. 103**) : l'idole au pied de laquelle on lit la dédicace Ἑρμῇ, « à Hermès », reproduit le type canonique du Jupiter héliopolitain, debout, de face, coiffé du *calathos*, le corps réduit à un terme et enserré dans une gaine ornée de motifs

stellaires (disques, rosaces, étoiles) [71]. Toutefois, Mercure diffère du grand dieu en ce qu'il est flanqué de béliers et non de taureaux [72]. Il reste le protecteur des bergers et le passeur, même sur les monnaies d'Héliopolis, qui adoptent l'imagerie hermaïque grecque et romaine en le figurant la tête ailée, avec la bourse et le caducée, sans accorder aucune place au coq (**fig. 104**) [73]. Enfin, bien qu'il soit la dernière divinité de la triade, Mercure porte le titre de *dominus*, à Baalbek comme à Béryte [74], et reçoit même les attributs de la puissance cosmique sur l'autel inscrit de Btédaai (**50***) : sur la face antérieure, il se drape dans un manteau et tient le caducée ; sur les faces latérales, le couple de Sol et de Luna le caractérise comme un dieu au pouvoir universel (**fig. 105**) [75].

Fig. 103. Plomb votif d'Ain el-Jouj.



Musée de Berlin.
Photo Hajjar 1977, pl. 36, n° 117.

Fig. 104. Bronze d’Héliopolis : au droit, buste de Philippe, le fils de Philippe l’Arabe (244-249).



Au revers, Mercure debout de face, vêtu de la chlamyde, la tête de profil à gauche, la bourse à la main et le caducée sur l’épaule. Collection B. Peus.

Photo www.coinarchives.com.

Fig. 105. Autel de Btédaai.



Musée national de Beyrouth.

Fac-similé C. de la Chaussée, dans Seyrig 1937, p. 93, fig. 4 (1985, p. 82).

32 Le Mercure héliopolitain n’est jamais confondu avec Sol ou Bacchus. Sol n’est qu’un motif sur sa gaine, comme sur celle de Jupiter [76]. Les médaillons de bronze de la Békaa, dont H. Seyrig a fait grand cas [77], associent bien Jupiter et Vénus à un buste solaire, mais non de manière systématique, tout comme les ex-voto d’Ain el-Jouj, qui présentent un

assortiment de dieux et de héros. Les monnaies d'Héliopolis où Y. Hajjar a cru reconnaître un Mercure solaire portent en réalité l'image de Tyché avec une couronne stylisée [78]. Quant aux monuments dionysiaques du Liban, ils indiquent surtout la place remarquable de Bacchus aux côtés des dieux héliopolitains. À Baalbek, le temple au sud du grand sanctuaire est orné d'un riche décor bachique : sur le relief ornant le piédroit de la porte, une Ménade offre le sein à Bacchus en compagnie de Pan, d'Amours, de Satyres et d'autres Ménades ; sur les bas-reliefs de l'*adyton*, le dieu assiste d'un côté à la métamorphose de sa nourrice Ambrosia et de l'autre à la défaite de Lycurgue [79]. Sur l'autel de Béchouat, Mercure et Bacchus restent distincts, chacun sur une face [80]. Il faut donc s'en tenir aux deux types du Mercure héliopolitain : engainé et hermaïque.

33 Si l'on tient compte des monuments où l'on retrouve ses deux types canoniques, il semble que le dieu tienne une place particulière dans l'imagerie héliopolitaine, jouant le rôle d'un messager, comme dans la mythologie classique [81] : sur le monolithe du sanctuaire d'Ain el-Jouj (**54 G**), son idole se dresse au pied de celle du grand dieu, en position d'hypostase (**fig. 106**) [82] ; Zeus d'Héliopolis est honoré à Qalaat Faqra « de la part d'Hermès » sur un petit autel votif [83] ; le caducée est aussi un attribut du grand dieu héliopolitain, sur le linteau de la porte du petit temple de Baalbek, dans les serres de l'aigle, et dans la cour du grand temple, sur l'autel monumental [84].

Fig. 106. Monolithe d'Ain el-Jouj (**54 G**).



Musée de Baalbek.
Photo J. Aliquot 2009.

34 On pourrait retrouver Mercure en tant que héraut jovien dans l'épigramme de l'*Anthologie palatine* dont le lemme précise qu'il s'agit de l'« oracle rendu à Héliopolis quand firent naufrage les colonnes du temple de cette ville qui sont actuellement à Béryte ». Zeus demande à un dieu de porter ce message à Poséidon, le patron de Béryte [85] :

> Dis à Poséidon : « Il convient d'obéir à ses frères plus âgés ; tu te pares des colonnes de ma cour glorieuse et c'est inconvenant. » Dis ces paroles en agitant trois fois la mer étincelante et il obéira. Mais s'il ne se soumet pas, qu'il craigne de me voir brûler la terre entière ; car rien, pas même la mer, n'éteint le foudre de Zeus.

35 Il y a tout lieu de croire qu'il est ici question des colonnes de granite syénite destinées à orner la cour du grand sanctuaire de Baalbek. P. Chuvin, qui l'admet, reconnaît que l'opposition des patrons de Béryte et d'Héliopolis recouvre celle des deux cités, mais il considère que Zeus passe par l'intermédiaire de Balmarcod, le dieu de Deir el-Qalaa [86]. À mon avis, un dieu héliopolitain convient mieux et Mercure paraît tout désigné en qualité de messager de Jupiter. Le jeune dieu de Baalbek se rapprocherait ainsi des anges du Proche-Orient, tels Mélicerte sur l'Hermon ou Malakbel, l'« Ange de Bel », à Palmyre [87].

36 Mercure occupe une place particulière à Baalbek. Il possède bien son propre sanctuaire, mais hors les murs, au sud de la ville, sur la colline de Cheikh Abdallah (**54 E**). Les inscriptions retrouvées sur le site comprennent des marques de propriété au nom du dieu, en toutes lettres (Ἑρμο[ῦ], « (propriété) d'Hermès », sur une dalle calcaire [88]) ou en abrégé (abréviation *MER* sur un rocher au sud de la colline [89]), et des dédicaces qui émanent soit de colons romains issus de familles en vue à Béryte et à Baalbek, celles des *Afidenii* [90], des *Statilii* (ou *Statii* [91]) et des *Tittii* [92], soit de fidèles au statut plus modeste [93].

37 Le prototype du Mercure héliopolitain n'est pas connu avec certitude, mais on sait que, dès avant la conquête romaine du Proche-Orient, Hermès et le caducée figurent sur les monnaies de Ptolémaios, tétrarque de Chalcis du Liban et grand-prêtre probable d'Héliopolis (**fig. 107**) [94]. Le dieu n'a pas seulement un caractère dynastique : son culte est traditionnel dans la Békaa et dans l'Antiliban car, entre 33 et 29 av. J.-C., son image reparaît sur les monnaies frappées à Damas au nom de Cléopâtre, puis sur celles émises par la cité en son propre nom, indépendamment de tout changement politique [95]. C'est notamment autour d'un dieu pâtre assimilé à Hermès que se forment les légendes qui, dès l'époque hellénistique, font de la Békaa et de l'Antiliban une petite Arcadie aux marges de Béryte, Damas et Césarée-Panéas [96]. Sous Auguste, des Romains sont lotis dans la Békaa. S'ils adoptent le culte local en identifiant Hermès à Mercure, ils peuvent invoquer Mercure pour des raisons qui leur sont propres : les Romains choisissent volontiers Mercure comme l'équivalent de dieux qui leur paraissent étranges [97]. Ils jouent en outre un rôle décisif dans la formation de la triade héliopolitaine, ce groupe divin aussi strictement hiérarchisé que celui des dieux du Capitole à Rome [98].

Fig. 107. Bronze de Ptolémaios de Chalcis.



Au droit, tête d'Hermès casqué ; au revers, caducée, monogrammes du dynaste et date (ἔτους) β′ (63-62 av. J.-C.). Collection J.-P. Righetti.
Photo www.coinarchives.com.

La formation de la triade héliopolitaine

38 La formation de la triade héliopolitaine résulte nécessairement d'une décision délibérée des colons lotis à Béryte et dans la Békaa sous Auguste, vraisemblablement au moment où le territoire de Béryte est étendu dans la Békaa jusqu'aux sources de l'Oronte, en l'an 15 av. J.-C. Comme il est d'usage lors de la déduction d'une colonie, le panthéon officiel, le calendrier liturgique et les rites célébrés publiquement au nom des citoyens font l'objet d'une définition par les magistrats locaux et par les décurions. En Bétique à Urso (Osuna), fondation coloniale de l'époque triumvirale dont le projet est attribué à César, la *lex coloniae Genetivae* énonce clairement ce principe : le chapitre 64 rappelle l'obligation faite aux duumvirs nommés après la fondation coloniale de fixer devant les décurions la liste des jours fériés et des sacrifices publics dans les dix jours qui suivent leur entrée en charge ; les mêmes duumvirs doivent également nommer des responsables chargés de célébrer ces sacrifices et organisent le calendrier en respectant le statut des fêtes du culte impérial ; au chapitre 72, l'expression « rites sacrés qui seront célébrés au nom des colons dans la colonie ou ailleurs » rend bien compte de la nature publique du culte financé par la cité après sa promulgation officielle [99]. Comme l'architecture et l'épigraphie du grand sanctuaire de Baalbek attestent de manière irréfutable la dimension collective conférée aux cultes locaux, comme les prêtres (*sacerdotes*) connus du Jupiter héliopolitain à Baalbek sont tous des colons dont le pontificat s'insère dans le cursus municipal de la cité [100], il y a tout lieu de croire que la formation de la triade héliopolitaine s'opère dans le respect scrupuleux des mêmes règles juridiques.

39 Si l'institution des cultes de Baalbek se conforme donc à la tradition romaine, il n'en va pas nécessairement de même de la triade héliopolitaine. Lors de la déduction d'une colonie, la soumission de principe des institutions religieuses de la nouvelle cité à l'autorité de la métropole romaine n'annihile pas les cultes locaux sur l'ensemble du territoire colonial et n'implique aucunement l'imposition du panthéon romain. Ainsi peut-on rendre compte de ce paradoxe apparent : que la triade de Baalbek diffère de la

triade capitoline, composée de Jupiter, Junon et Minerve, et que les colons de Béryte et d'Héliopolis soient les principaux propagateurs du culte héliopolitain dans le monde romain.

40 Pour justifier la constitution du panthéon héliopolitain, on invoque fréquemment un modèle phénicien, minimisant ainsi les caractères novateurs et archétypaux des cultes de Baalbek. L'influence d'H. Seyrig est déterminante sur ce point. C'est en effet à sa suite que l'on s'accorde à concevoir l'organisation des cultes héliopolitains comme l'aboutissement d'un système religieux d'inspiration phénicienne, dans lequel interviennent un grand dieu, un Baal, une grande déesse, Astarté, Atargatis ou la Dea Syria, et un jeune dieu de la végétation mourant et renaissant, qui auraient été successivement assimilés à des dieux grecs, puis romains. « Création théologique tardive, remontant peut-être seulement à l'intervention des Romains vers 16 avant notre ère », écrit H. Seyrig, la triade héliopolitaine « semble transplanter au-delà du Liban une institution proprement phénicienne, et représente sans doute l'état où le panthéon phénicien était parvenu en ce temps » [101]. Tout en restant prudent, H. Seyrig en vient même à justifier l'organisation des panthéons de plusieurs cités du Proche-Orient romain par des emprunts à une théologie qui serait devenue commune aux Phéniciens au cours de l'époque hellénistique : « Il n'en reste pas moins remarquable que des groupes [trinitaires] analogues apparaissent de plus en plus fréquemment dans les monuments religieux de la Syrie à l'époque romaine : à côté de l'exemple si clair de Baalbek, on en distingue d'autres, assez évidents, à Byblos, à Béryte, à Sidon, à Scythopolis, et maintenant à Tyr. Le rapport de ces groupes avec les cultes les plus anciens de la Phénicie reste enveloppé d'obscurité. Mais il semble bien que ces témoignages concordants permettent de conclure à l'existence d'une théologie commune aux cultes phéniciens de l'âge hellénistique [102]. » Toujours selon le même auteur, la formation des triades phéniciennes vise à satisfaire les besoins vitaux des fidèles : aux côtés du dieu de l'orage et de la déesse des eaux fécondantes, le parèdre mineur est un dieu-fils qui porte des noms divers et qui peut être assimilé à Dionysos (ainsi de l'Echmoun de Sidon, dès l'époque hellénistique, et de l'Adonis de Byblos sous l'Empire) et plus tardivement à Sol, mais qui partout est conçu comme un esprit de la végétation, mourant et renaissant au rythme des saisons, et qui, plus tard, prête ses fonctions à Mercure ; selon ce schéma, le parèdre mineur de la triade héliopolitaine s'apparente donc au *dying god* de J. Frazer, c'est-à-dire au « dieu mourant » oriental, dont le culte aurait avant tout un caractère agraire [103]. Dans l'un de ses derniers écrits, H. Seyrig compare les panthéons de Baalbek et de Palmyre, les mieux connus du Proche-Orient romain : si, depuis le début de l'ère chrétienne, ces panthéons respectent le même schéma trinitaire, la formation des triades palmyréniennes serait le fruit de spéculations théologiques empruntées aux traditions hellénisées de l'Orient séleucide et inspirées de l'astrologie babylonienne, tandis qu'à Baalbek, « on adore une triade agraire de type familial, à la phénicienne » ; cependant, les deux modèles ne s'opposeraient pas en tous points puisque l'imagerie héliopolitaine fait appel au symbolisme astral et que, à Palmyre comme à Baalbek, les jeunes dieux Malakbel et Mercure, formellement assimilés à Dionysos et à Sol, jouent le rôle de messagers du dieu suprême ; ces coïncidences attesteraient que les cultes locaux répondent finalement aux mêmes besoins eschatologiques des fidèles [104]. La formation de la triade héliopolitaine procèderait donc de l'adaptation d'un modèle phénicien à Baalbek par les colons romains de Béryte.

41 Les travaux de Y. Hajjar, qui complètent la théorie d'H. Seyrig par diverses conjectures, ne s'en éloignent finalement que pour insister sur le caractère araméen de la dyade

originelle de Baalbek et pour nier le caractère familial de la triade héliopolitaine, en partant du principe que les triades phéniciennes ne relèvent pas de ce type [105]. D'après Y. Hajjar, on adore à Baalbek, comme à Damas et à Hiérapolis, un couple divin formé de Baal-Hadad et d'Atargatis jusqu'au début de l'époque impériale ; à la suite de la déduction de la colonie de Béryte, sur le territoire de laquelle se trouve désormais Héliopolis, le panthéon local aurait été transformé pour devenir un groupement trinitaire hiérarchisé, après qu'un Baal solaire, esprit de la végétation et du renouveau, mourant et renaissant périodiquement, aurait été ajouté à la dyade originelle.

42 Depuis les années 1970, la théorie d'H. Seyrig n'est donc guère mise en cause. Or, deux objections majeures invitent à s'en affranchir : premièrement, en Phénicie, avant le début de l'époque impériale, aucun groupement divin connu n'est constitué ni hiérarchisé aussi strictement que celui de Baalbek [106] ; deuxièmement, la présence d'un parèdre mineur aux côtés de Jupiter et de Vénus ne peut se justifier par un emprunt aux traditions phéniciennes, non seulement parce que la recherche récente tend à discréditer l'interprétation frazérienne du dieu oriental de la végétation mourant et renaissant [107], mais surtout parce que les raisons qui amènent H. Seyrig à recourir à ce modèle ne sont plus valables, compte tenu des différences entre le Mercure héliopolitain et les divinités phéniciennes auxquelles on le compare souvent.

43 Pour mettre en évidence l'originalité de la triade héliopolitaine, un détour par la Phénicie est nécessaire. Jusqu'au début de l'époque impériale, les panthéons phéniciens ne se composent pas d'une triade, mais d'une assemblée de dieux saints [108], d'où émerge à l'occasion le couple d'une grande déesse poliade et d'un souverain divinisé. Contrairement à sa parèdre, qui finit par être systématiquement identifiée à Astarté à l'époque hellénistique, ce dernier conserve des appellations diverses : il s'agit d'un « seigneur » (*'dn*) à Byblos, du dieu guérisseur Echmoun, prince du sanctuaire de la source *ydll*, à Sidon et à Bostan ech-Cheikh, de Melqart, le « roi de la ville » de Tyr, et de Milkashtart, ancien souverain étroitement associé à Astarté à Oumm el-Amed [109]. Les interprétations grecques des amants d'Astarté sont elles aussi diverses : les Phéniciens les assimilent soit à un héros grec au destin tragique (Adonis à Byblos), soit à des divinités helléniques bien connues pour leur origine humaine et leurs mésaventures (Asclépios à Sidon et à Béryte, Héraclès à Tyr et à Oumm el-Amed), ce qui laisse supposer avec beaucoup de vraisemblance que les seigneurs phéniciens divinisés correspondent au type du dieu souffrant, dont le Baal d'Ougarit est le premier représentant connu au Proche-Orient [110].

44 Parallèlement, de l'époque classique à l'Antiquité tardive, les vicissitudes des dieux phéniciens intéressent les philosophes grecs, d'Eudoxe de Cnide au IVe s. av. J.-C. aux néoplatoniciens versés dans l'interprétation allégorique des mythes, tels Porphyre, Macrobe et Damascius : d'après Eudoxe et ses glossateurs, l'Héraclès tyrien, considéré comme le fils de Zeus et d'Astérie, est tué par Typhon en Afrique, puis il renaît grâce à l'intervention de Iolaos, qui lui fait respirer l'odeur d'une caille ; selon Macrobe, qui se fonde vraisemblablement sur le traité perdu de Porphyre *Sur le Soleil*, la Vénus des Assyriens et des Phéniciens respecte le deuil de son amant, le chasseur Adonis, au cours de la période hivernale, mais, dès le printemps, elle rayonne de joie et de beauté, lorsque la nature renaît et qu'Adonis, représentant le soleil, lui est enfin rendu ; chez Damascius, l'Asclépios de Béryte, alias Esmounos fils de Sadycos, est un chasseur qui, pour fuir l'amour d'Astronoé, mère des dieux, se tranche les parties génitales, à la manière d'Attis, avant d'être régénéré et divinisé par la déesse phénicienne [111]. C'est en grande partie en

se fondant sur ces témoignages et sur l'exemple héliopolitain que la critique moderne reconstitue l'archétype de la triade familiale phénicienne, avec son esprit juvénile de la végétation dont la mort et la résurrection alternent au rythme des saisons, alors que rien n'assure qu'un tel groupement de dieux ait été constitué en Phénicie avant le début de l'Empire [112] : à Béryte, Byblos et Sidon, toute reconstitution d'une triade serait artificielle ; à Tyr, la seule trace d'un tel groupement divin se trouverait chez Eudoxe de Cnide et chez ses glossateurs mais, bien que Philon de Byblos paraisse *a posteriori* donner raison à Eudoxe lorsqu'il évoque la famille composée du roi des dieux Zeus Démarous alias Adôdos, de la très grande Astarté et de Melcathros alias Héraclès, il semble plus pertinent de s'appuyer sur les témoignages concordants de Flavius Josèphe et d'une inscription tyrienne d'époque impériale pour conclure que l'Héraclès tyrien garde toujours la préséance sur sa parèdre dans leur sanctuaire commun [113]. En dehors de ces textes, le seul monument où H. Seyrig a cru pouvoir identifier la triade tyrienne est le bas-relief d'époque romaine conservé à l'Université américaine de Beyrouth, qui paraît plutôt situer un épisode de la légende de Télèphe dans le cadre du sanctuaire d'Héraclès [114]. Enfin, près de Tyr, le panthéon d'Hamon (Oumm el-Amed) se compose notamment d'un dieu topique (peut-être Milkashtart ou Baalshamim), d'Astarté et du dieu Ange de Milkashtart ; cependant, on ne sait si le parèdre de la grande déesse est Milkashtart, désigné localement comme le dieu de Hamon, ou le grand dieu Baalshamim, lui aussi accueilli à demeure sur place, et l'absence de dédicace invoquant toutes ces divinités conjointement nous laisse dans l'ignorance de la nature de leur relation, si toutefois elles ont jamais été unies dans le culte [115].

45 Le modèle du jeune dieu oriental de la végétation mourant et renaissant, souvent invoqué à propos d'Adonis, d'Echmoun et de Melqart, puis appliqué au Mercure héliopolitain par H. Seyrig, pose un problème plus difficile à résoudre que celui de la triade phénicienne. Si l'on admet l'importance des vicissitudes des seigneurs phéniciens avant leur divinisation, en revanche, toute idée de résurrection paraît contestable. Le *De Dea Syria* sème le doute à propos d'Adonis en rapportant l'opinion des citoyens de Byblos qui « affirment qu'il est en vie » lors des Adonies, ce qui entre apparemment en contradiction avec le reste de la tradition païenne : en effet, seuls les auteurs chrétiens évoquent la résurrection d'Adonis. Contrairement à H. Seyrig, qui prend ce témoignage au pied de la lettre, E. Will en minimise la portée et considère que les fidèles s'adressent à l'amant d'Aphrodite « comme à un vivant, et non comme à un mort » lorsqu'ils l'invitent au retour chaque année ; il affaiblit ainsi abusivement le sens du verbe ζώειν. De manière plus pertinente, J. Lightfoot rapproche le passage controversé d'une scholie à un discours de Grégoire de Nazianze, dont les deux versions, l'une syriaque, l'autre grecque, rapportent qu'après être descendue aux enfers pour y retrouver Adonis, la déesse rassure ses fidèles en leur apprenant que celui-ci, bien qu'il y demeure, reste en vie (le grec donne ἀναβεβιωκέναι τὸν Ἄδωνιν), à la suite de quoi ces derniers, cessant de se lamenter, peuvent accomplir les rites : il est probable que le *De Dea Syria* se réfère à cette tradition qui n'implique aucunement la croyance en une résurrection d'Adonis [116].

46 L'identification systématique des dieux souffrants phéniciens à des esprits de la végétation n'est pas moins discutable que l'idée de leur renaissance, car elle postule que leur culte présente avant tout un caractère agraire, privilégiant ainsi la voie de l'exégèse allégorique naturaliste des mythes : la disparition et l'épiphanie du dieu correspondant respectivement au début et à la fin d'une période de latence dans l'année agricole, les fidèles l'invoqueraient collectivement à date fixe pour conjurer le risque de disette.

Certes, on ne saurait exclure par principe que la célébation périodique de rites en l'honneur des dieux phéniciens ait une connotation agraire. À Byblos, la tradition pourrait même corroborer la présentation d'Adonis comme un esprit de la végétation : même si l'exégèse du mythe d'Adonis sert chez Macrobe à démontrer que l'amant de Vénus, comme tous les dieux, n'est qu'une manifestation de Sol, il est possible que les citoyens de Byblos mettent en rapport l'accomplissement du rituel des Adonies avec le cycle des saisons. Cependant, outre que cette interprétation s'applique à de nombreux actes liturgiques collectifs, on conviendra que les dieux souffrants phéniciens ne se contentent pas d'incarner le déclin et le renouveau de la nature : ainsi, Echmoun se spécialise dans les activités thérapeutiques, comme l'indique son assimilation classique à Asclépios, la seule qui soit attestée par des textes ; ainsi encore de l'Héraclès tyrien, dans la mythologie et le culte duquel les connotations agraires sont loin d'être évidentes alors qu'il assume de façon certaine le rôle d'un fondateur mythique à travers toute la Méditerranée. Plus généralement, l'exégèse allégorique naturaliste des mythes phéniciens ne correspond qu'à une des lectures possibles de ces récits. D'après Philon de Byblos, tous les Phéniciens, y compris les plus hellénisés, ne partagent pas cette manière d'interpréter les légendes locales [117]. Aussi, on restera réservé sur la présentation des dieux souffrants phéniciens comme des esprits de la végétation.

47 Face aux divinités phéniciennes auxquelles on le compare souvent, le Mercure héliopolitain apparaît comme une figure divine composite et originale. Il s'agit d'un jeune pâtre, distinct de Sol et de Bacchus, et dont le culte ne présente jamais le caractère funèbre des mythes et des rites associés à ses hypothétiques prédécesseurs. Avant les années 1990, ce dieu semblait absent de la documentation disponible pour la période antérieure à la déduction de la colonie de Béryte : dans la numismatique mennaïde, qui reflète au moins en partie les dévotions pratiquées dans la Békaa au Ier s. av. J.-C., aucune divinité ne semblait correspondre au prototype du Mercure héliopolitain, et c'est notamment ce qui incitait H. Seyrig à suggérer que les colons de Béryte avaient eu recours au modèle de la triade phénicienne, avec son dieu mourant et renaissant assimilé à Dionysos. Aujourd'hui, l'attestation d'Hermès et du caducée sur les monnaies des dynastes de Chalcis du Liban indique qu'un jeune pâtre divin local a pu servir de prototype au Mercure héliopolitain. Cette découverte apporte à nouveau des arguments à la théorie d'une continuité longue du culte pratiqué à Baalbek, jusqu'à son adaptation et sa réorganisation par les colons romains de Béryte.

48 Résumons. La formation de la triade héliopolitaine ne doit rien aux traditions religieuses de la Phénicie. Conforme aux principes du droit romain, elle procède de l'incorporation des cultes pratiqués dans la Békaa à la fin de l'époque hellénistique dans les institutions religieuses de Béryte, la première colonie romaine fondée au Proche-Orient. Sous Auguste, les vétérans lotis dans la cité phénicienne et dans son arrière-pays décident délibérément d'unifier les dévotions de la région qu'ils investissent en leur conférant un caractère public et en les restructurant. S'ils réalisent la synthèse des traditions régionales en réorganisant les cultes de Baalbek, ces colons ne se contentent pas de rassembler les éléments épars du polythéisme régional : ils élaborent un modèle religieux inédit au Proche-Orient, et c'est ce modèle et non un schéma censément phénicien qui est ensuite adopté et imité au Liban.

La romanisation des cultes libanais

49 L'installation de vétérans à Béryte et dans la Békaa s'accompagne de l'interprétation romaine des cultes locaux et de l'importation des institutions sacrées de Rome sur le vaste territoire de la colonie, dédoublé sous Septime Sévère après qu'Héliopolis a été érigée en une cité autonome dotée du droit italique. De manière plus surprenante, les montagnards libanais prennent l'habitude de vénérer les grands dieux de Baalbek, de rendre hommage à leurs divinités tutélaires selon les usages romains et de suivre le modèle héliopolitain pour restructurer leurs panthéons. La répartition géographique de ces emprunts révèle que les fidèles qui assimilent pour une part les traditions religieuses de leurs nouveaux maîtres sont ceux qui résident sur les territoires de Béryte et d'Héliopolis et dans les secteurs montagnards au statut administratif incertain.

Les cultes de Béryte en milieu rural

50 Les grands dieux de Baalbek sont ceux qui suscitent la plus grande ferveur à Béryte. Jupiter, Vénus et Mercure héliopolitains occupent la tête du panthéon officiel de la colonie : la preuve en est qu'ils figurent toujours en tête des dédicaces collectives. Outre les membres de la triade héliopolitaine, les divinités nommément attestées dans la ville même de Béryte sont Apollon, Cronos Hélios, la Dea Syria de Gérana associée ou assimilée à Diane lucifère, Diane, les Destinées, la Fortune et le Génie de la colonie, Junon Reine, Jupiter Balmarcod, Jupiter Optimus Maximus Malechiabrudénus, Jupiter Optimus Maximus Pater, Leucothéa, Liber Pater, Mars, Proserpine, la Tyché de Pétra et Uranie [118]. Seules deux d'entre elles, la Tyché de Pétra et le Jupiter Malechiabrudénus, grand dieu de Yabroud, dans l'Antiliban, doivent de figurer dans cette liste uniquement au passage d'étrangers. Un cas demeure douteux : rien n'assure que la Dea Syria de Gérana soit la divinité topique d'une localité incluse dans les territoires de Béryte ou d'Héliopolis, mais cette hypothèse ne saurait être écartée en raison du statut de son dévot, qui est l'esclave d'un citoyen romain, et de l'usage du latin, la langue officielle de la colonie, dans le texte où son nom apparaît [119]. En revanche, toutes les autres divinités de la liste font certainement partie du panthéon colonial. Bien qu'elles ne soient pas toutes à placer sur le même plan, elles reçoivent l'hommage des communautés locales à la fois en ville et sur le territoire de la cité (puis sur les territoires de Béryte et d'Héliopolis après 193 apr. J.-C.), et leur culte se fond dans un cadre institutionnel romain.

51 Hors des villes de Béryte et d'Héliopolis, la piété du milieu colonial se manifeste de manière privilégiée dans le sanctuaire montagnard de Deir el-Qalaa (**36**), sur le versant maritime du Mont Liban. Les citoyens de Béryte s'y rendent non seulement pour vénérer les grands dieux locaux, Jupiter Balmarcod et Junon Reine, ainsi que les membres de la triade héliopolitaine, soit collectivement, soit individuellement, et Mater Matuta, qui pourrait représenter aussi bien la protectrice traditionnelle des matrones romaines qu'un aspect de Leucothéa [120], mais aussi pour honorer les divinités caractéristiques des institutions religieuses municipales dans des termes identiques à ceux qu'ils emploient en ville. On retrouve en effet à Deir el-Qalaa la Fortune et le Génie de la colonie, dont le culte remplace celui de l'ancienne Tyché poliade. Contrairement à la *Fortuna*, le *Genius* n'a pas de correspondant grec. Il s'agit à l'origine d'une notion spécifiquement romaine, qui évoque la personnification de la puissance d'action de toute entité, d'un être, humain ou

divin, ou d'une chose ou encore d'un lieu, telle qu'elle se manifeste au moment de sa naissance ou de sa constitution [121]. Dans le milieu colonial de Béryte, les références aux diverses fonctions du *Genius* latin ne manquent pas. Ainsi, à Deir el-Qalaa, deux dédicaces latines honorent le Génie du seigneur divin local, Jupiter Balmarcod [122]. On en rapprochera le texte de Béryte adressé à Jupiter héliopolitain, à son Génie et aux deux autres membres de la triade de Baalbek [123]. J.-P. Rey-Coquais signale par ailleurs deux dédicaces inédites de Deir el-Qalaa, l'une adressée au Génie de la Fortune (du lieu ou de Béryte), l'autre au Génie de la colonie de Béryte [124]. Le texte suivant confirme que l'image du Génie de la colonie est visible aussi bien sur le forum de Béryte que dans ce sanctuaire montagnard [125] :

> … (la statue du) Génie de la colonie. Antistia Victorina, marchande de fèves, pour son propre salut et pour celui de Caius Antistius, d'Antistius Victorinus, Salvius, Hotarion et Cara, s'est acquittée de son vœu.

52 Victorina s'acquitte de son vœu pour le salut d'une série d'individus, dont deux au moins sont ses parents, Caius Antistius et Antistius Victorinus, qui portent un gentilice connu par ailleurs dans l'onomastique coloniale [126]. Le surnom féminin *Fabaria* est attesté par ailleurs, mais il est possible qu'il s'agisse d'un nom commun précisant le métier de Victorina, « marchande de fèves » : la dédicante pourrait être de condition modeste [127]. Quoi qu'il en soit, le Génie de la colonie possède certainement sa propre chapelle à Deir el-Qalaa, d'après la dédicace suivante [128] :

> À la Fortune du Génie de la colonie, … Fortunatus, décurion, a offert à ses frais (la statue représentant) le Génie, avec des colonnes, un fronton et revêtement de marbre : pour son propre salut, pour celui des siens et de l'association (des percepteurs de l'impôt) du trentième, il s'est acquitté de son vœu de bon gré. … mmius Magnillus.

53 Le décurion Fortunatus consacre à ses frais la statue du Génie de la colonie, avec les colonnes, le fronton et le placage de marbre probablement destinés à orner un édicule ou une petite chapelle. Sa dédicace révèle l'intérêt que le milieu dirigeant de Béryte porte au site.

54 Sanctuaire civique de Béryte, Deir el-Qalaa est également le lieu où les colons rendent publiquement hommage aux hommes par des manifestations de déférence et de loyalisme politique, comme à Baalbek [129]. Ces derniers ne se contentent pas d'y adresser individuellement des vœux pour le salut de l'empereur [130]. C'est toute leur colonie qui honore Hadrien entre 119 et 138 apr. J.-C. [131] :

> À l'empereur César, fils du divin Trajan Parthicus, petit-fils du divin Nerva, Trajan Hadrien Auguste, grand pontife, … fois revêtu de la puissance tribunicienne, trois fois consul, père de la patrie, la colonie Julia Augusta Félix de Béryte.

55 La dédicace est datée entre 119 apr. J.-C., année au cours de laquelle Hadrien exerce son troisième et dernier consulat, et 138 apr. J.-C., date de la mort de l'empereur. Elle se rapproche non seulement d'une inscription semblable, gravée sur un autel de Deir el-Qalaa [132], mais encore d'un texte plus complet de Béryte, daté entre le 10 décembre et le 10 décembre 133 apr. J.-C. [133]. Il est possible que ces trois textes aient été gravés et affichés à la même époque, à la fois dans le centre urbain de Béryte et à Deir el-Qalaa. La reconnaissance du sanctuaire montagnard comme lieu d'expression du loyalisme politique des colons envers le pouvoir impérial se manifeste encore dans le texte lacunaire qui commémore l'édification d'une chapelle et l'offrande des statues qu'elle a pour fonction d'abriter [134] :

> À l'empereur César Lucius Septime Sévère Pieux Pertinax Auguste, père de la patrie, et à la colonie Julia Augusta Félix de Béryte, … a (ou ont) fait à ses (ou leurs) frais cette chapelle et les statues.

56 Les statues exposées dans la chapelle représentent sans doute Septime Sévère et la colonie personnifiée, à qui s'adresse la dédicace. La mention de l'empereur (père de la patrie en 194) évoque les événements survenus au Proche-Orient à la fin du IIe s. apr. J.-C. D'après le juriste Ulpien, contemporain des faits et originaire de Tyr, Héliopolis doit à Septime Sévère sa promotion au rang de colonie romaine indépendante de Béryte, ce qui laisse supposer que cette dernière, tout comme Antioche, aurait été châtiée pour avoir pris le parti de l'usurpateur Pescennius Niger [135]. Il est donc possible que la construction d'une chapelle abritant côte à côte les images de Septime Sévère et de la colonie traduise les bonnes dispositions des colons de Béryte à l'égard du nouveau maître de l'Empire romain.

57 Aucun sanctuaire montagnard libanais ne livre autant de témoignages épigraphiques que celui de Deir el-Qalaa (environ cent vingt textes). L'épigraphie latine de la Békaa apporte toutefois quelques inscriptions illustrant de manière ponctuelle la correspondance entre les cultes de Béryte et ceux de son territoire. Tout d'abord, les grands dieux de Deir el-Qalaa, qui s'accommodent eux-mêmes de la présence des divinités de Béryte, sont à leur tour invoqués à l'est des crêtes du Mont Liban, soit en leur nom propre, soit en tant que divinités oraculaires. Ainsi, Jupiter Balmarcod reçoit une dédicace au sanctuaire de Baalbek [136]. À Jdita, au sud-ouest de Zahlé, deux colons exécutant les prescriptions testamentaires de leur mère s'adressent à sa parèdre, Junon Reine, pour le salut d'Antonin le Pieux [137], tandis qu'une seconde dédicace, lacunaire, est formulée à la suite d'un ordre divin émanant de la même déesse [138]. Dans la Békaa se trouvent également des dédicaces adressées aux dieux dont la présence est attestée en ville. Ainsi de Cronos ou Saturne, invoqué aussi bien à Béryte et à Baalbek, peut-être en tant qu'hypostase du Jupiter héliopolitain, qu'à Massa (**66***), aux confins du territoire colonial, où Saturne possède son propre temple [139]. Ainsi de Leucothéa, associée à la triade héliopolitaine à Béryte et au seul Jupiter héliopolitain à Kfar Zabad (**68 B**), au sud-est de la Békaa [140]. Ainsi encore de Proserpine, attestée sous son nom latin à Béryte et sous son nom grec à Aanjar, dans la Békaa méridionale, où une Julia contribue aux frais de construction ou d'embellissement d'un monument consacré à Coré [141]. L'examen de divers monuments de la Phénicie, de la Palestine et de la Nabatène a naguère conduit H. Seyrig à souligner l'importance des cultes éleusiniens dans ces régions sous les Lagides : alors « Isis et Déméter — ou plutôt Isis-Déméter — et Sérapis ont conquis la Syrie méridionale » [142]. Il se peut, mais rien n'indique pour autant que la consécration de temples aux divinités éleusiniennes ait lieu systématiquement avant le début de l'époque impériale au Proche-Orient. À Samarie-Sébasté, le temple de Coré n'est construit qu'à la suite de la refondation hérodienne, qui plus est sur le site d'un édifice cultuel autrefois consacré à Isis et daté du IIIe s. av. J.-C. [143]. Quant à la dédicace d'Aanjar, elle date de l'époque impériale et le nom même de son auteur semble inscrire le culte de Coré dans un contexte social au moins partiellement romanisé. La même interprétation me semble s'appliquer plus sûrement au cas d'Apollon, qui est lui aussi immédiatement cité à la suite des membres de la triade héliopolitaine dans des dédicaces de Béryte et de Baalbek [144]. Le dieu possède le temple d'El-Hadet (**55 A**), dans les ruines duquel la dédicace de Marcus Sentius Valens, gravée sur un autel monolithe à niches, a été découverte [145]. Non loin de là, à Ferzol (**61**), c'est à nouveau à Apollon que Lucius Sévius Rufinus consacre un petit autel, en associant le dieu à sa sœur Diane [146]. Compte tenu de l'identité de ses dévots, qui sont tous des colons, rien

n'invite à considérer Apollon comme le prête-nom d'un dieu local, contrairement à ce que l'on pourrait supposer par ailleurs en milieu phénicien, où il est attesté depuis l'époque perse [147]. En réalité, il est probable qu'à Béryte et sur le territoire de cette cité, la ferveur des colons pour Apollon et pour Diane s'inscrive dans le cadre de dévotions caractéristiques de la piété romaine : depuis l'époque républicaine, des jeux sont célébrés à Rome en l'honneur d'Apollon pour obtenir la victoire des armées [148] ; après Actium, le dieu est aussi étroitement associé à la personne d'Octave-Auguste, qui lui élève un temple sur le Palatin en 28 av. J.-C., à proximité de son propre palais, avant de lui restituer les livres sibyllins déposés jusque-là dans le temple de Jupiter capitolin [149] ; sous l'Empire, Apollon occupe toujours avec Diane une place importante parmi les divinités appelées à assurer le salut et la prospérité de Rome lors des Jeux séculaires (les Moires, les Ilithyes, la Terre Mère, d'une part, Jupiter et Junon, Apollon et Diane, de l'autre) [150].

58 La correspondance étroite entre les cultes attestés à Béryte et ceux qui sont pratiqués dans l'arrière-pays montagneux de la ville et dans la Békaa met en évidence leur appartenance aux institutions religieuses de la colonie fondée sous Auguste. La propagation et l'imitation du modèle héliopolitain dépassent manifestement ce cadre. Comme elles s'opèrent quasiment dans l'ensemble de la montagne libanaise et qu'elles ne sont pas uniquement le fait des citoyens de Béryte et d'Héliopolis, elles pourraient témoigner de l'existence d'une piété commune aux colons et aux fidèles résidant non seulement à l'intérieur, mais aussi aux marges de leur territoire.

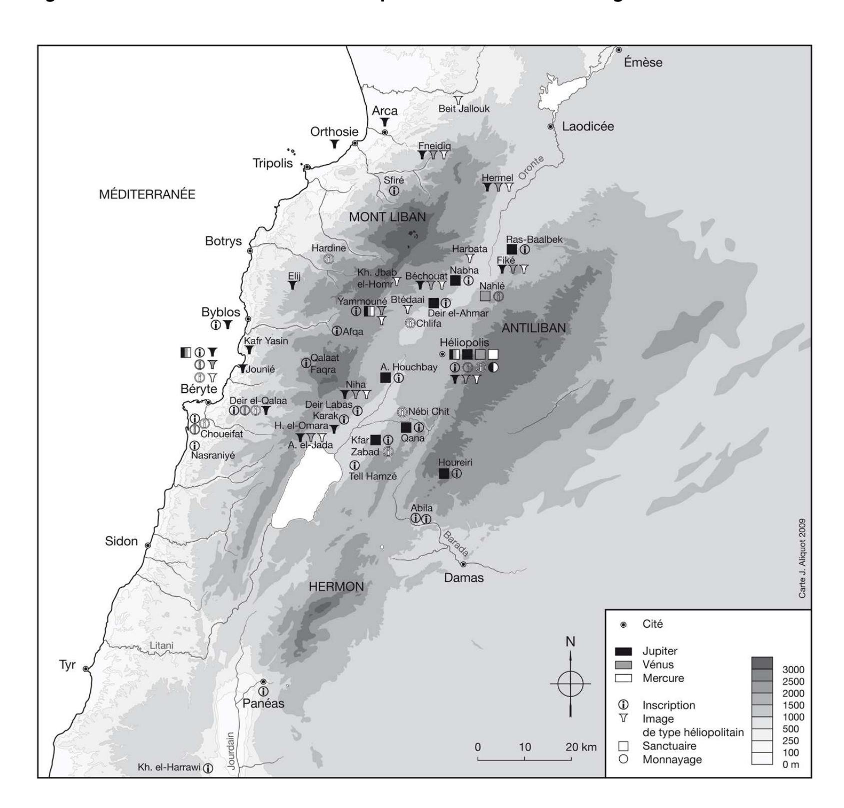
La propagation du culte héliopolitain

59 Même s'il tend à les noyer dans la masse des Orientaux expatriés et des soldats de l'armée romaine, Y. Hajjar réunit utilement les données qui laissent supposer que les colons de Béryte et d'Héliopolis sont dans l'Empire les principaux dévots du culte qu'ils ont eux-mêmes fondé [151]. Depuis la publication de son répertoire, cette hypothèse est confortée par quelques trouvailles épigraphiques [152], mais il lui manque encore la caution d'une étude comparée de la clientèle des dieux de Baalbek et de la prosopographie coloniale. Dans cette perspective, chemin faisant, on aura l'occasion de montrer que la correspondance récurrente entre les gentilices des fidèles des dieux de Baalbek et ceux des citoyens de Béryte et d'Héliopolis permet d'assigner à ces derniers un rôle dans la propagation du culte héliopolitain encore plus important que celui qu'on leur attribue d'ordinaire [153]. Ce constat corrobore les remarques formulées à propos de la formation du panthéon de Baalbek. Il permettrait aussi de comprendre pourquoi les villes du Proche-Orient qui frappent des monnaies aux types héliopolitains sous l'Empire ne procèdent apparemment à un tel emprunt iconographique qu'après avoir reçu quelque privilège de l'empereur ou encore après que des vétérans ont été lotis sur leur territoire. Ainsi à Ptolémaïs, colonie fondée sous Claude, mais dont les monnaies ne portent l'image du grand dieu de Baalbek qu'à partir d'Élagabal, sous le règne duquel un groupe de vétérans ayant appartenu à la III^{e} légion *Gallica* se serait installé dans la cité [154]. Dans les trois villes voisines d'Éleuthéropolis, Diospolis et Antoninopolis, en Palestine, l'inauguration d'un monnayage aux types analogues succède à l'obtention du statut civique sous les Sévères [155]. Plus près de Béryte, les cités d'Orthosie et d'Arca-Césarée du Liban adoptent elles aussi des types héliopolitains sous les Sévères : un dieu semblable au Jupiter héliopolitain figure à droite de la Vénus locale, faisant ainsi pendant au jeune dieu qui se trouve à gauche de la divinité tutélaire [156]. L'apparition d'une triade divine à Arca succède à l'obtention du statut colonial et éventuellement au lotissement de vétérans romains sur le

territoire de cette cité, au plus tard sous le règne d'Élagabal [157]. Comme leurs monnaies semblent sortir du même atelier que celles d'Arca, il est possible que les citoyens d'Orthosie suivent l'exemple de leurs voisins, sans que ce fait implique l'existence d'un sanctuaire commun aux deux villes [158]. Quoi qu'il en soit, les emprunts à l'imagerie héliopolitaine ne se justifient certainement pas par ce que Y. Hajjar appelle assez vaguement la « grande poussée expansionniste imprimée aux religions syriennes sous les Sévères » [159] : ils correspondent plutôt à l'expression de traditions culturelles et religieuses propres aux cités romanisées du Proche-Orient.

60 Au Liban, la situation paraît plus complexe que ne l'affirme Y. Hajjar lorsqu'il écrit qu'autour du grand sanctuaire de la Békaa, l'invocation de ces divinités s'opèrerait uniquement dans les limites du territoire colonial, en laissant à l'écart les communautés montagnardes [160]. D'une part, cet auteur se fonde sur un raisonnement circulaire, où la répartition géographique des monuments héliopolitains (ou supposés tels) détermine en grande partie la définition des frontières de Béryte et d'Héliopolis dans la Békaa. D'autre part, la documentation qu'il réunit atteste que les grands dieux de Baalbek apparaissent non seulement aux abords du grand sanctuaire de la Békaa et de Béryte, mais aussi dans les zones montagneuses au statut administratif incertain, tels les hautes vallées du Liban-Nord, les avant-monts libanais, les contreforts occidentaux de l'Antiliban et l'Abilène (**fig. 108**). Comme les colons de Béryte et d'Héliopolis sont ici aussi les plus grands dévots de ces divinités, toute la question est de savoir si leur culte est pratiqué par l'ensemble des communautés locales et s'il présente partout les mêmes caractéristiques.

Fig. 108. Les dieux de la triade héliopolitaine et leurs alter ego au Liban.



Carte J. Aliquot 2009.

61 Sur la côte phénicienne, les divinités héliopolitaines ne paraissent jamais au sud de l'embouchure du Nahr ed-Damour, où confine le territoire de Sidon, ni au nord du Nahr

el-Kébir, où confine celui d'Arados : les Tyriens, les Sidoniens et les habitants de la Phénicie du Nord ignorent apparemment les cultes de Baalbek. Dans l'arrière-pays immédiat de Byblos et de Béryte, en revanche, plusieurs monuments anépigraphes ou inscrits en latin rendent compte de la propagation du culte héliopolitain (Byblos [161], Kafr Yasin [162], Jounié [163], Deir el-Qalaa [164], Nasraniyé [165], Choueifat [166]). Tous les fidèles des dieux de Baalbek connus par leur nom sont certainement issus du milieu colonial, mais aucun indice ne garantit qu'un temple ait été consacré à la célébration du culte héliopolitain sur le versant maritime du Mont Liban.

62 Passées les crêtes de la montagne, vers l'est, des villageois se retrouvent à Baalbek pour rendre hommage aux dieux de la triade héliopolitaine aux côtés des colons et d'autres fidèles [167]. En dehors du grand sanctuaire de la Békaa, les témoignages de dévotion explicitement adressés aux dieux de Baalbek dans la plaine, les avant-monts libanais et les premiers contreforts occidentaux de l'Antiliban honorent uniquement Jupiter. Rédigés pour la plupart en latin, ils correspondent aux manifestations de la piété coloniale dans trois cas (Yammouné [168], Ain Houchbay [169], Karak Nouh [170]), l'incertitude des autres cas ne procédant que de l'anonymat des dédicants et de lacunes dans les textes où leurs noms figuraient peut-être [171]. Dans la région, des temples sont consacrés au Jupiter héliopolitain de façon certaine ou très probable. Au nymphée d'Ain Houchbay (**56**), la dédicace soigneusement gravée sur la face antérieure de l'arcade voûtée en plein cintre abritant la source ne laisse aucun doute à ce sujet ni sur l'identité de son auteur, un colon romain. À Yammouné (**52**), le grand dieu de Baalbek est accompagné de ses deux parèdres [172] : la triade est ici au complet. Ailleurs, la présence d'autels votifs dédiés au Jupiter héliopolitain sur cinq sites cultuels de la Békaa (Ras-Baalbek, **45***, Nabha, **48***, Deir el-Ahmar, **49**, Mar Gourios Qana, **65**, Kfar Zabad, **68 B**) laisse supposer que ce dernier est le titulaire des temples à proximité desquels ces monuments ont été découverts. À nouveau, on remarque que les fidèles qui s'adressent à lui de manière explicite sont plutôt les citoyens de Béryte et d'Héliopolis, tandis que les villageois vénèrent également d'autres divinités. Dans les ruines du temple de Deir el-Ahmar, sans doute dédié au Jupiter héliopolitain, un autel votif est consacré à Hadaranès, la divinité suprême de Niha (**59**) [173]. Ailleurs, des dédicaces héliopolitaines rédigées en latin côtoient aussi des inscriptions votives honorant des divinités différentes : au sud de la Békaa, Leucothéa est la parèdre occasionnelle du Jupiter héliopolitain, dans l'un des deux temples de Kfar Zabad (**68 B**). Comme le culte héliopolitain ne remplace aucunement les autres dévotions, je serai réservé au sujet de la proposition de S. Ronzevalle, qui tend à assimiler tous les temples de la Békaa, des avant-monts libanais et des contreforts occidentaux de l'Antiliban à des annexes du sanctuaire héliopolitain [174]. Il semble plus pertinent de considérer que les communautés villageoises vénèrent en ces lieux non seulement les dieux de Baalbek, mais aussi des divinités formellement analogues à ces derniers, dont le culte officiel est le plus souvent pratiqué par les citoyens de Béryte et d'Héliopolis jusqu'aux marges de leur territoire.

63 Au-delà des frontières territoriales de Béryte et d'Héliopolis, le grand dieu de Baalbek est nommément invoqué dans les trois régions du Liban où l'empereur reçoit lui aussi des témoignages de dévotion : le territoire de Césarée-Panéas, les districts montagnards du Liban-Nord et de l'Abilène. Dans le bassin du lac Houlé et non loin de Panéas, au sanctuaire d'Athéna à Khirbet el-Harrawi (**43**), c'est un soldat de l'armée romaine, Maron fils de Maron, qui adresse une dédicace au Jupiter héliopolitain [175]. Dans le Liban-Nord, il est malheureusement impossible de décider si les monuments consacrés au Jupiter

héliopolitain sont le fait des soldats, des colons ou des montagnards. L'interprétation des textes qui mentionnent son nom reste délicate. Celui qui est gravé sur un autel trouvé près de l'autel bâti à l'est du petit temple de Sfiré (**6 B**) n'est connu que par la copie publiée par D. Krencker et W. Zschietzschmann [176]. À la fin, on y reconnaît sans peine l'ethnique d'Héliopolis au génitif (Ἡλειουπολείτου), mais le début du texte est soit mal rédigé, soit mal copié. J. et L. Robert se demandent s'il faut lire Δεὶ ou Ἑρμεῖ et si l'Héliopolitain dont il est ici question est un homme, le dédicant, ou un dieu, le Jupiter de Baalbek ; non sans réserves, ils proposent encore de lire Δεὶ μεγίστῳ. Pour sa part, Y. Hajjar retient cette dernière hypothèse, corrige hardiment la copie des premiers éditeurs (Διὶ μεγίστῳ Ἡλιοπολίτῃ) et suggère d'attribuer le temple au Jupiter héliopolitain [177]. Il est peut-être préférable de lire une dédicace au génitif Δει(ὸς) με(γίσ)του Ἡλειουπολείτου, « (propriété) du Zeus très-grand d'Héliopolis ». Quoi qu'il en soit, la proposition de Y. Hajjar reste hasardeuse, car l'attribution du temple à une divinité ne saurait dépendre de ce texte unique de lecture problématique. S'il fallait conserver la lecture de son nom, le Zeus d'Héliopolis pourrait n'être que l'hôte occasionnel des dieux tutélaires du sanctuaire. La même interprétation s'impose plus sûrement à propos des dédicaces grecques d'Afqa (**25**) et de Qalaat Faqra (**31**) au dieu de Baalbek : à Afqa, dans la haute vallée du Nahr Ibrahim, un Aurélius dédie un monument « au Zeus d'Héliopolis » [178] ; à Qalaat Faqra, dans l'arrière-pays montagneux de Béryte, son acolyte Hermès lui consacre un autel votif [179]. Aucune de ces dédicaces n'implique que le Jupiter héliopolitain possède ici un temple. En ce qui concerne la clientèle du dieu, même si les citoyens de Béryte sont susceptibles de fréquenter les sanctuaires de la région [180], on ne peut exclure que les montagnards l'adorent eux aussi, car les voies de passage qui conduisent à la Békaa à travers la montagne sont jalonnées de monuments portant la marque de l'imagerie héliopolitaine. L'autel d'Elij, dans le haut pays de Byblos, près de Maifouq, porte l'image mutilée d'un dieu semblable au Jupiter héliopolitain [181]. Au sanctuaire de Beit Jallouk (**1**), dans le Akkar, un petit monument sculpté porte l'image mutilée de Mercure avec le caducée et la bourse [182]. De Fneidiq, à proximité des sources du Nahr Abou Moussa (1200 m d'altitude), provient un bas-relief de facture rustique figurant une triade divine analogue à celle de Baalbek [183].

64 En Abilène, dans la haute vallée du Barada, l'adoration du Jupiter héliopolitain est certainement le fait de pérégrins. Elle se manifeste exceptionnellement par la consécration d'au moins un temple au dieu suprême de Baalbek, aux abords de l'ancienne agglomération ituréenne d'Abila de Lysanias (Souk Ouadi Barada). Dès l'automne 69 apr. J.-C., le prêtre Séleucos fils d'Agbaros, qui assure à la fois le service du culte de Roma et d'Auguste et celui de Zeus et d'Apis, les grands dieux abiléniens, consacre un autel au Zeus d'Héliopolis avec son frère Alexandre, au sanctuaire de Brahlia (**83**) [184]. En 157 apr. J.-C., trois frères, fils de Lysias, offrent un autel au même dieu, à Souk Ouadi Barada : « en l'an 468, le trentième jour de Dystros, à Zeus très-grand d'Héliopolis, au seigneur, pour le salut du seigneur César, Lysias, Spurius et Aninas, fils de Lysias, ont fait (faire) et ont consacré l'autel, sur leurs biens propres et en accord [185]. » Tandis que ces deux premières inscriptions confirment que les notables d'Abila vénèrent le grand dieu de Baalbek, celle de Houreiri (**80***), non datée, révèle la présence d'un sanctuaire villageois héliopolitain dans l'Antiliban, à environ cinq kilomètres au nord-est de Souk Ouadi Barada [186] :

> À Zeus très-grand d'Héliopolis, Gaius fils de ...théos, prêtre ; ceci a été réalisé, par les soins des épimélètes Abidbélos fils de ...déos et Zénon fils de Iaslamos, avec les fonds du dieu et du village.

65 Un prêtre, Gaius, est affecté au service du culte du Zeus d'Héliopolis. Deux responsables supervisent la construction de travaux financés par le trésor du dieu et par la caisse de la communauté villageoise. La dédicace ayant été découverte en remploi, la localisation précise du sanctuaire est indéterminée.

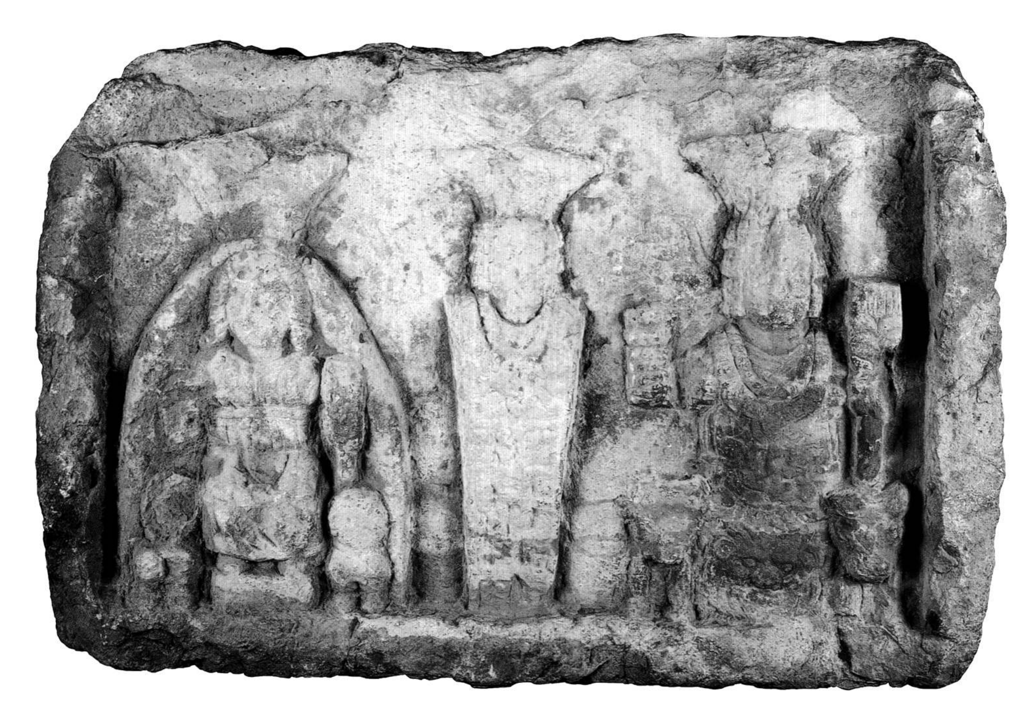
66 Dans l'état actuel de la documentation, les montagnards du Liban-Nord et de l'Abilène, qui résident au cœur des régions ayant appartenu aux princes clients de Rome, sont les seuls à consacrer des édifices cultuels à l'empereur divinisé et à adopter le culte héliopolitain de façon certaine. La rareté des témoignages disponibles invite à ne pas extrapoler à partir de ce constat. En revanche, il paraît plus sûrement acquis qu'à l'intérieur et aux marges des terres coloniales, les colons de Béryte et d'Héliopolis restent les principaux dévots des dieux de Baalbek, mais que les autres fidèles s'adressent eux aussi à ces divinités. D'autres indices tendent par ailleurs à prouver qu'ils adaptent leurs cultes traditionnels en imitant le modèle héliopolitain.

L'imitation du modèle héliopolitain

67 À l'image du grand dieu de Baalbek et du dieu suprême de la triade capitoline, plusieurs divinités montagnardes assimilées à Jupiter reçoivent les titres *Optimus* et *Maximus*, sans pour autant perdre leur identité : Balmarcod à Deir el-Qalaa sur le Mont Liban (**36**), Beelseddès à Temnine dans les avant-monts libanais (**58**) et Malechiabrudès à Yabroud dans le Qalamoun (**72***) [187]. Les grands dieux du Liban ne sont pas les seuls à porter des noms semblables à ceux des divinités de Baalbek. Dans l'Antiliban, le dieu topique du village de Ham (**62**) est désigné au moyen d'une formule théonymique grecque calquée sur la nomenclature latine du Mercure héliopolitain (*Mercurius dominus*), Μερκοῦριος δώμινος κώμης Χαμωνος, dans l'inscription qui commémore la construction de son temple en 172-173 apr. J.-C. [188] ; ce n'est sans doute pas un hasard si le nom d'homme Μερκοῦριος remporte un petit succès près de Ham, dans la Békaa et en Abilène [189].

68 L'adaptation du modèle héliopolitain ne se résume pas à l'attribution de noms latins aux divinités libanaises. Elle procède aussi d'emprunts à l'iconographie héliopolitaine. Tous les dieux qui ressemblent au Mercure héliopolitain n'appartiennent pas nécessairement à la triade de Baalbek, en particulier lorsqu'ils présentent des traits originaux. Sur le bas-relief de Fneidiq (Liban-Nord), par exemple, la hiérarchie habituellement respectée dans l'iconographie héliopolitaine est renversée (**fig. 109**). On y trouve un groupe identique à celui de Baalbek, mais Mercure occupe le centre de la composition, contrairement à ce que l'on voit sur les rares monuments qui réunissent les dieux héliopolitains, avec Jupiter au milieu, Vénus à gauche et Mercure à droite, conformément aux règles de préséance de la tradition romaine (**fig. 110**). Comme le note H. Seyrig, cet écart rappelle l'usage, notamment suivi dans le culte de Hiérapolis, de placer une enseigne sacrée portative entre Hadad et Atargatis (le σημήϊον du *De Dea Syria* 33) [190]. Le sanctuaire éventuellement associé au monument de Fneidiq est situé dans la haute vallée du Nahr Abou Moussa. Entre la côte et la Békaa, la région appartient à l'arrière-pays d'Arca et d'Orthosie, qui puisent elles aussi dans le répertoire iconographique héliopolitain pour représenter leurs dieux. Les communautés du littoral et de la montagne vénèrent ainsi des dieux formellement comparables à ceux de Baalbek.

Fig. 109. Bas-relief de Fneidiq.



Musée national de Beyrouth.
Photo Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 124, n° 77.

Fig. 110. Bas-relief héliopolitain de Rome.



Antiquarium du Palatin.
Photo Hajjar 1977, pl. 114, n° 293.

69 L'imitation du modèle héliopolitain est enfin susceptible d'aboutir à la formation de groupes divins semblables à celui de Baalbek. D'après deux inscriptions lacunaires de Deir el-Qalaa (**36**), il semble que l'organisation du panthéon local se conforme au schéma trinitaire. La première mentionne l'existence au sanctuaire d'une « boutique appartenant aux biens-fonds de Jupiter Très-Bon Très-Grand Balmarcod, de Junon et de Jupiter Sima » [191]. Le parèdre de Balmarcod et de Junon porte un nom double, *Jupiter Sima*, dont le second élément rappelle celui du grand dieu de Qalaat Kalota, haut-lieu du Massif Calcaire : Ζεὺς Σειμος [192]. Selon J.-T. Milik, il s'agit dans les deux cas de théonymes sémitiques à rapprocher des termes *('a)šimâ*, *šim*, *šem*, *šimâ*, « Nom », notamment attestés en hébreu, en

phénicien et en araméen [193]. Tout comme Seimos est identifié à Zeus en Syrie du Nord, Sima est assimilé à une divinité suprême à Deir el-Qalaa, où la mention de biens-fonds communs à ce Jupiter « Nom » et au couple des grands dieux locaux laisse supposer la constitution d'une triade. À Qalaat Kalota, Zeus Seimos fait également partie d'un groupement trinitaire (avec les dieux Symbétyle et Lion), mais il en occupe la tête, alors que Jupiter Sima est relégué au dernier rang de la triade de Deir el-Qalaa.

70 Une seconde inscription mentionne les membres de la triade de Deir el-Qalaa à la suite en leur associant une quatrième divinité : il s'agit de la dédicace bilingue latine et grecque de Quintus Ancharénos Eutychès, gravée sur le couronnement et sur le dé d'un autel monolithe surmonté d'un entablement mouluré. Sur le dé, la dédicace grecque est formulée de la façon suivante [194] :

> Au dieu saint Balmarcod, à la déesse Héra, au dieu Sima et à la jeune Héra, Quintus Ancharénus Eutychès, bronzier, et...

71 Le couronnement de l'édicule dans lequel est enchâssé l'autel porte une inscription latine composée d'initiales séparées par des points : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) B(almarcodi) e(t) I (unoni) R(eginae) e(t) I(ovi) S(imae) e(t) C. S. Q(uintus) A(ncharenus) E(utyches) | v(otum) l(ibens) a (nimo) s(olvit)*, « À Jupiter Très-Bon Très-Grand Balmarcod, Junon Reine, Jupiter Sima et C. S., Quintus Ancharénus Eutychès s'est acquitté de son vœu de bon cœur ». Dans la partie latine du texte, l'initiale *C* est nécessairement la première lettre d'un nom correspondant à celui d'Héra. Tous les commentateurs du texte lisent *C(aelesti)*, ce qui leur semble être la solution la plus satisfaisante, compte tenu de l'équivalence, admise dans le monde romain, entre la déesse Caelestis et Junon (ici normalement dénommée Ἥρα en grec). En revanche, ils ne s'accordent pas sur le développement du *S*. Le premier éditeur du texte, S. Ronzevalle, estime qu'il est question de la mère d'Élagabal divinisée, Julia Soaemias, désignée comme une *C(aelesti) S(oaemiae)* et saluée du titre de « nouvelle Héra », souvent attribué aux impératrices [195] ; à défaut, selon le même auteur, la dédicace s'adresserait *C(aelesti) S(yrorum)*, « à la Caelestis syrienne », et cette expression symétrique à celle qui désigne la *Caelestis Afrorum* évoquerait la décision d'Élagabal de célébrer solennellement le mariage du dieu d'Émèse, sa ville natale, avec la *dea Caelestis* de Carthage [196]. C. Clermont-Ganneau semble préférer la seconde de ces hypothèses, tout en proposant une alternative, *C(aelesti) s(anctissimae)*, afin de retrouver le titre latin traditionnellement attribué à la déesse carthaginoise [197]. Pour sa part, J.-T. Milik lit *I(ovi) O (ptimo) M(aximo) B(al) e(t) I(unoni) R(eginae) e(t) I(ovi) S(imae) e(t) C(aelesti) s(acrum)*, en considérant que la dédicace commémore la consécration du monument à une prétendue tétrade divine de Béryte, qui serait composée de Jupiter Bal (le Baal ancestral de Béryte), de son épouse Junon Reine (alias Héra, anciennement Baalat) et du couple de leurs enfants, Jupiter Sima et Caelestis (alias Héra la Jeune, une jeune Astarté céleste, fille de Baalat). Enfin, à la suite d'une série d'hypothèses hasardeuses, C. Bonnet propose d'identifier Caelestis à Tanit, qui serait ici la sœur cadette d'Astarté, censément connue à Deir el-Qalaa sous les aspects d'Héra, de Junon Reine et de Mater Matuta [198].

72 Toutes ces conjectures laborieuses trahissent surtout l'embarras de leurs auteurs face à un document qui pourrait ne refléter que la piété du dédicant. Si J.-P. Rey-Coquais ne tranche sur aucun des points discutés, il remarque toutefois de manière pertinente que le groupement des dieux invoqués par Eutychès n'est pas nécessairement représentatif de l'état du panthéon local [199]. D'après le texte cité plus haut relatif aux biens-fonds de Jupiter Balmarcod, de Junon et de Jupiter Sima, il est vraisemblable qu'Eutychès s'adresse au grand dieu de Deir el-Qalaa [200], à ses deux parèdres habituels et à un personnage

féminin de son choix nommé en grec νεωτέρα Ἥρα et désigné en latin par les initiales *C* et *S*. Dans les textes épigraphiques, le sigle *CS* est l'abréviation usuelle de *c(oniugi) s(uae)*, « à son épouse ». La solution préférable à toutes les autres serait donc de considérer qu'Eutychès honore, en même temps que les membres de la triade locale, la mémoire de sa femme assimilée à une nouvelle Junon. Le dédicant de Deir el-Qalaa se conformerait ainsi à l'usage romain de l'époque impériale qui consiste à attribuer à une matrone le nom et les attributs de sa protectrice personnelle [201].

73 À Niha (**59**), dans la Békaa, même si aucun monument n'atteste à ce jour que trois divinités soient associées aussi étroitement et strictement que celles de Baalbek, la mention d'une prophétesse servant le culte commun de deux d'entre elles (Hadaranès et Atargatis, identifiée à la Dea Syria Nihathena [202]) et l'analogie entre l'imagerie religieuse locale et celle d'Héliopolis sont des arguments forts en faveur de l'identification d'une triade divine. Le grand dieu et la grande déesse sont explicitement nommés dans les inscriptions découvertes sur place. Ils conservent leurs noms sémitiques et leurs images ressemblent à celles du Jupiter et de la Vénus de Baalbek. Dans le grand temple de Niha, on trouve l'image d'un grand dieu qui évoque l'iconographie héliopolitaine. La plate-forme de l'*adyton* est ornée de l'ébauche d'un bas-relief où J.-P. Rey-Coquais reconnaît, à gauche d'un prêtre faisant une libation ou brûlant de l'encens sur un autel, la déesse Atargatis accompagnée d'un alter ego de Mercure chevauchant un bélier [203]. Le thème serait conforme à l'imagerie grecque et romaine classique [204]. Néanmoins, l'examen du relief permet d'identifier plutôt Éros ailé sur un taureau, face à un dieu engainé qui pourrait être Hadaranès, dans une attitude semblable à celle du Jupiter héliopolitain (**fig. 111**).



Fig. 111. Bas-relief de l'*adyton* du grand temple de Niha (59 A).



Photo J. Aliquot 2002.

74 Sur un autre monument, Hadaranès est peut-être accompagné d'un jeune parèdre semblable au Mercure héliopolitain. Placé dans la paume d'une main divine en bronze passant pour provenir de Niha (**fig. 112**), ce dernier prend la forme du terme, debout, de face, cuirassé sur un socle et flanqué de béliers : le visage imberbe, coiffé du *calathos*, paré d'un collier, il est enserré dans une gaine décorée de motifs stellaires et solaires, de croix et de rosaces ; comme son homologue de Baalbek, il apparaît en position d'hypostase et de messager de la divinité suprême [205]. Le panthéon local semble donc se conformer encore plus étroitement que celui de Deir el-Qalaa au modèle héliopolitain : non seulement son organisation respecterait le schéma trinitaire, mais son parèdre mineur se verrait aussi attribuer des fonctions identiques à celles du jeune pâtre divin de la Békaa que les Romains assimilent à Mercure.

Fig. 112. Main votive en bronze « de Niha ».



Musée du Louvre.
Photo Seyrig 1954c, pl. 12.

Conclusion

75 Les communautés du Liban formulent couramment des vœux pour le salut et la prospérité de la maison impériale. En sollicitant toutes leurs divinités tutélaires à cet effet, elles participent à cette évolution caractéristique des religions du monde romain qui confère à l'empereur un statut intermédiaire entre les dieux et les hommes ; et, comme dans les autres provinces de l'Empire, elles ne semblent pas particulièrement intéressées par la construction de bâtiments uniquement destinés à la célébration du culte impérial (le cas de l'*Augusteum* de Panéas constituant une exception remarquable). Dans ce contexte, sans doute dès l'époque où ils investissent la Békaa, sous le principat

d'Auguste, les colons de Béryte décident d'instituer un nouveau culte, celui de la triade héliopolitaine, et de consacrer les sanctuaires de Baalbek à ses grands dieux, Jupiter, Vénus et Mercure. Contrairement à ce que pensait H. Seyrig, il n'est pas nécessaire de supposer qu'ils se réfèrent alors à un schéma phénicien d'organisation des panthéons. En outre, Jupiter et Mercure n'ont aucun point commun avec le dieu mourant et renaissant de J. Frazer, dont les rapports avec la Phénicie sont douteux par ailleurs : leurs prototypes seraient plutôt des dieux traditionnels adorés par les Arabes et les autres groupes ethniques présents au Liban à l'époque hellénistique, avant d'être renommés et transformés par les Romains. Ces derniers réalisent ainsi de manière inédite la synthèse des dévotions régionales en leur conférant un caractère public et en les restructurant à l'occasion de la refondation de Béryte en une colonie romaine, la première cité de ce type au Proche-Orient. Si les colons de Béryte et d'Héliopolis sont les dévots les plus assidus des grands dieux de Baalbek, ils ne sont pas les seuls au Liban, car les autres fidèles adoptent ou imitent le modèle que leurs nouveaux maîtres ont institué.

NOTES

1. Plus précisément, selon les termes de Mommsen 1885, p. 459, « l'île latine dans la mer de l'hellénisme oriental » (*die lateinische Insel im Meer des orientalischen Hellenismus*).

2. Rey-Coquais 1973, p. 41-46, n° 2 (*AE* 1976, 678).

3. Les derniers auteurs qui ont abordé la question ne sont d'accord ni sur le nom ni sur le nombre des circonscriptions du culte impérial au Proche-Orient. Pour Sartre 2001 et 2003, p. 476-480, ces dernières sont les éparchies, au nombre de trois (Syrie, Phénicie, Commagène), puis de quatre (avec la Coelé-Syrie) à partir d'Hadrien. Sans avoir pu connaître ces propositions, Rey-Coquais 2001 (cf. 2006, p. 53-54, n[os] 54-55) arrive à des conclusions différentes : il estime que les éparchies ne sont que des régions administratives de la province de Syrie et que les circonscriptions du culte impérial seraient des *koina*, au nombre de quatre, depuis Hadrien ; or, comme le remarque Gatier, *Bull. ép.* 2004, 373, l'inscription de Gérasa mentionnant un ancien prêtre des quatre éparchies invite à ne pas dissocier aussi fortement les régions administratives des circonscriptions du culte impérial.

4. *IGLS* 6, 2719 : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / Q(uintus) Baebius / Ianuarius pro / [sa]lute Baebi Novati patroni sui et fi/[lii et] sua et Baebia Thallusae coniugis / [su]ae et filiorum et fratrum / v(otum) s(olvit)*. L. 4-5 : la restitution *fi/[l(iorum)]* est également envisageable.

5. Mouterde 1957, p. 222, n° 3 (*AE* 1958, 167 ; Hajjar 1977, p. 249-250, n° 214) : *Mercurio dom(ino) / M(arcus) Sentius Faustus / pro salute Sentiae / Terentiae patronae suae / et sua et Musae uxoris / filiorumque et / fratrum suorum / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*. L. 4 : Hajjar trancrit par erreur *Tirentiae* au lieu de *Terentiae*.

6. *CIL* 3, 6683 et 14392 *d* (Hajjar 1977, p. 250-251, n° 215), cf. Rey-Coquais 1992b, p. 350-352, avec la photo du fragment supérieur de l'autel, mais sans la fin du texte (*AE* 1992, 1690) : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / Veneri Me[rcurio] / M(arcus) Sentius Fau[stus] / M(arci) Senti Sex(ti) [f(ilii) Fab(ia) / Pr]oculi vir[i] c[larissimi / pro sal(ute) sua et lib-* ou *post]/erorum suorum et / Sentiae Musae uxoris / v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*. L. 3-5 : restitutions de J.-P. Rey-Coquais, d'après l'inscription de Béryte relative à la carrière du légat d'Afrique identifiable au patron du dédicant (*AE* 1926, 150). Y. Hajjar s'en tient à la version selon laquelle le dédicant aurait accompli son vœu

à la suite d'un oracle : *M(arcus) Sentius EM*[- - -] / *M(arci) Senti Sex*[*tiani* ?] / [*lib(ertus)*] *divi<no>* [*monitu* ?]. L. 6-7 : la restitution de ces deux lignes varie selon les éditeurs en fonction de la lecture *ERIORVM* ou *ERORVM* au début de la l. 7 ; [*lib*]/*er*[*t*]*orum*, « de ses affranchis », [*post*]/*erorum*, « de ses descendants », et [*lib*]/*erorum*, « de ses enfants », sont trois solutions possibles.

7. Rey-Coquais 1992b, à propos de *AE* 1926, 150.

8. Par exemple Ghadban 1978, p. 265-267, n° 149 (Hajjar 1990b, p. 2505, n° 368 ; *SEG* 40, 1414) : Παυσανίας ὑπὲρ (σω)τηρίας | Τειμοσθένους δεσποσύνου | εὐξάμενος τῇ κυρίᾳ Ἀφροδείτῃ | ἀνέθηκεν, ἔτους δχʹ, « Pausanias, pour le salut de Timosthénès, maître de maison, a consacré (ceci) à la maîtresse Aphrodite, en ex-voto, l'an 604 (292-293 apr. J.-C.). » L. 1 : la pierre portant ΥΠΕΡΤΗΡΙΑϹ, il faut supposer un oubli du graveur. *IGLS* 6, 2952 (Hajjar 1977, n° 134), sur l'autel de Deir Labas : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / pro salute dominoṛ(um) / Callistus et Apollo/nius v (otum) s(olverunt)*, « à Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, pour le salut de leurs maîtres, Callistus et Apollonius se sont acquittés de leur vœu. » Les maîtres ne sont pas nécessairement les empereurs. Voir Hajjar 1977, p. 235-236, n° 207 (Béryte), dédicace de l'esclave Eutychus au Jupiter héliopolitain *pro salute domini sui*.

9. Savignac 1912.

10. Veyne 1983b, p. 295, sur les formules dédicatoires associant le dieu à l'empereur et à la cité.

11. Trajan : *IGLS* 11, 39 (Ain el-Bourj). Hadrien : *IGLS* 6, 2714, 2727 (Baalbek). Trajan ou Hadrien : *AE* 1928, 84 (Nasraniyé). Antonin le Pieux : *IGLS* 6, 2715 (Baalbek), 2964 et 2966 (Jdita) ; Hajjar 1977, p. 186-187, n° 169 (Souk Ouadi Barada). Marc Aurèle et Lucius Vérus : Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (Nébi Abel) ; Rey-Coquais 1997, p. 937-938 (Brahlia). Commode : Rey-Coquais 1972, p. 89-94 (Ouadi Abou Moussa) ; Hajjar 1977-1978 (Brahlia). Septime Sévère : Waddington, *I. Syrie* 1858 (Deir el-Qalaa). Caracalla : *IGLS* 6, 2711, 2712, 2713, 2744 (Baalbek). Élagabal : *IGLS* 11, A/21 (Panéas). Gordien III : *IGLS* 6, 2716 (Baalbek). Empereurs indéterminés : *IGLS* 6, 2717, 2723, 2745, 2745 *bis*, 2746 (Baalbek), 2936 (Niha) et 2976 (Massa) ; Mouterde 1951-1952, p. 82 n. 3 (Deir Nébi Younan) ; Alpi & Nordiguian 1996, p. 9-10 (Blat) ; *IGLS* 11, 17 (El-Habbariyé), A/3 (Har Senaim), A/16 et A/18 (Panéas).

12. Apis et Zeus : Hajjar 1977-1978 (Brahlia). Cronos : Savignac 1912 et Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (Nébi Abel) ; Rey-Coquais 1997, p. 937 (Brahlia). Dea Syria : *IGLS* 6, 2936 (Niha). Junon Reine : *IGLS* 6, 2964 (Jdita). Jupiter héliopolitain : *AE* 1928, 84 (Nasraniyé) ; *IGLS* 6, 2714-2717, 2723 et 2727 (Baalbek) ; Hajjar 1977, p. 186-187, n° 169 (Souk Ouadi Barada). Jupiter, Vénus et Mercure héliopolitains : *IGLS* 6, 2711-2713 (Baalbek). Leucothéa : *IGLS* 11, 39 (Ain el-Bourj). Némésis : *IGLS* 11, A/16 (Panéas). Saturne : *IGLS* 6, 2976 (Massa). Zeus : Alpi & Nordiguian 1996, p. 9-10 (Blat).

13. Price 1984, en particulier p. 207-233 ; Scheid 2001, p. 143-154.

14. À Baalbek, les témoignages du culte impérial se limitent uniquement à deux dédicaces, l'une adressée au divin Vespasien, l'autre au divin Titus : *IGLS* 6, 2761-2762. Rien n'assure que l'agglomération ait été un centre municipal du culte impérial avant sa promotion au rang de colonie romaine, sous les Sévères. Lucius Gérellanus Fronto, connu pour avoir été flamine augustal dans la seconde moitié du Ier s. apr. J.-C. (*IGLS* 6, 2787), a pu exercer son sacerdoce à Béryte même. Aucune localité de la Békaa ne fournit le nom d'un autre membre du clergé impérial, contrairement à ce qu'indiquent Hajjar 1990c, p. 2603, et Sartre 2001, p. 184 : à Baalbek, la dédicace *IGLS* 6, 2791 *A*, concerne un flamine indéterminé ; par ailleurs, il faut faire disparaître la mention de l'augustalité d'une épitaphe latine de Niha pour y retrouver la mention d'un flaminat indéterminé qui ne concerne pas nécessairement le culte impérial (Rey-Coquais 1987, p. 198, corrigeant implicitement *IGLS* 6, 2942).

15. Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 15, 363-364 : Καίσαρα δ᾽ ἐπὶ θάλατταν προπέμψας, ὡς ἐπανῆκεν, ἐν τῇ Ζηνοδώρου περικαλλέστατον αὐτῷ ναὸν ἐγείρει πέτρας λευκῆς, πλησίον τοῦ Πανείου καλουμένου. σπήλαιον ἐν ὄρει περικαλλές ἐστιν, ὑπ᾽ αὐτὸ δὲ γῆς ὀλίσθημα καὶ βάθος ἀπερρωγὸς ἄβατον, ὕδατος ἀκινήτου πλέον, καθύπερθε δ᾽ ὄρος παμμέγεθες· ὑπὸ δὲ τὸ σπήλαιον ἀνατέλλουσιν αἱ πηγαὶ τοῦ Ἰορδάνου ποταμοῦ. τοῦτον ἐπισημότατον ὄντα τὸν τόπον

καὶ τῷ ναῷ προσεκόσμησεν, ὃν ἀφιέρου Καίσαρι. Dans *Guerre juive* 1, 404, le passage correspondant évoque plus explicitement l'usage du marbre : « en outre quand César lui fait présent de nouveaux territoires, Hérode lui fait élever un temple de marbre blanc près des sources du Jourdain ; l'endroit est appelé *Panion* » (ἐπὶ τούτοις δωρησαμένου τοῦ Καίσαρος αὐτὸν ἑτέρας προσθέσει χώρας, ὁ δὲ κἀνταῦθα ναὸν αὐτῷ λευκῆς μαρμάρου καθιδρύσατο παρὰ τὰς Ἰορδάνου πηγάς· καλεῖται δὲ Πάνειον ὁ τόπος).

16. *RPC* 1, n[os] 4939-4948, 4951-4952. Ma'oz 1994-1999, p. 91, et Wilson 2004, p. 13, retiennent eux aussi l'idée de l'identification du temple à l'*Augusteum*.

17. Ma'oz 1994-1999, p. 91-92, propose de reconnaître les restes de l'*Augusteum* dans les vestiges d'un bâtiment (**119 A**) dégagé devant la grotte du Panion. La découverte récente d'un sanctuaire romain à Omrit (**120**), à quelques kilomètres au sud-ouest de Banias, relance assez vainement les discussions sur la localisation du temple d'Hérode : contrairement à ce que persistent à affirmer les inventeurs du site d'Omrit (Nelson, Olive & Overman 2003a et 2003b, suivis par Wilson 2004, p. 14-16, mais non par Berlin 2003 ni par Netzer 2003), le texte de Flavius Josèphe ne permet pas de douter de la localisation de ce temple sur le site du Panion hellénistique.

18. Flavius Josèphe, *Guerre juive* 1, 422. Une inscription de Béryte rappelle qu'Hérode a financé la construction d'un édifice dès les premiers temps de la colonie : en dernier lieu Haensch 2006, cf. Seyrig 1946-1948, p. 157-158 (1985, p. 159-160). Plus généralement, voir Lichtenberger 1999, en particulier p. 168-175, pour la politique édilitaire du souverain hors des limites de son royaume.

19. Lichtenberger 1999, p. 80-92 (Samarie) et 116-130 (Césarée maritime).

20. Hajjar 1977, p. 179-181, n° 165 (Kater-Sibbes & Vermaseren 1975-1977, 3, p. 1-2, n° 3 ; *RICIS* 402/1001), sur le dé d'un autel calcaire de Brahlia conservé au Musée de Damas, à l'intérieur d'un cartouche en relief : Ἔτους απτ´, Δείου, Διὶ | μεγίστωι Ἡλιοπολεί|τῃ Σέλευκος Αβγαρου | ἱερεὺς θεᾶς Ῥώμης καὶ | θεοῦ Σεβαστοῦ Καίσαρος | καὶ ἱερεὺς Διὸς καὶ Ἄπιδος | ἐκ τῶν ἑαυτοῦ καὶ Ἀλεξάνδρου | ἀδελφοῦ ὑπαρχόντων ἀνέ|θηκεν.

21. Rey-Coquais 1999b, p. 635, n° 4 : (Ἔτους) εντ´, ἐπὶ Θολομ | Ραββομου ἐπιμε|λητοῦ, ἐκ τῶν τοῦ | μεγίστου θεοῦ ᾠκοδο|μήθη.

22. Rey-Coquais 1999b, p. 635-638, n° 5 : Αὐτοκράτορι Τιβερίωι Κλαυδίωι Καίσαρι | Σεβαστῶι καὶ θ[εῶι] πατ[ρῴωι Βε]ελγαλασωι | ἐπὶ Γαίου Κα[σσίου Λογγίνου - - -]. L. 2 : on peut également restituer [Βα]ελγαλασωι, forme attestée à Qalaat Faqra. Le culte de Claude est aussi attesté à Tyr par la dédicace d'un prêtre de l'empereur (Rey-Coquais 2006, p. 151-152, n° 377, cf. Feissel, *Bull. ép* . 2007, 516).

23. Rey-Coquais 1999b, p. 647-648. Voir Aliquot 1999-2003, p. 264-265.

24. Répertoire des monuments héliopolitains ou considérés comme tels : Hajjar 1977, p. 3-462, n[os] 1-334B, avec des suppléments dans Hajjar 1985, p. 371-377, n[os] 356-363, et Hajjar 1990b, p. 2504-2508, n[os] 363-372. Omissions et ajouts : Rendel Harris 1891, p. 30-31 (Afqa) ; Salamé-Sarkis 1987, p. 130-132, n[os] 6-10 (Baalbek) ; Alpi & Nordiguian 1994, p. 419-426, n° 1 (Béryte) ; Ma'oz 1996, p. 4, et Wilson 2004, p. 64, 202 n. 63-64 (inédits du Panion) ; Ghadban 1997, p. 223-230, n° 2 (Béryte) ; Musso 1999 (provenance indéterminée) ; Belayche 2001, p. 64-66 (Éleuthéropolis) ; Aviam 2002, p. 180-181 (Palestine) ; Nordiguian 2005, p. 67 (socle aux taureaux du nymphée d'Ain Houchbay, sans illustration), 72 (temple miniature inédit faisant partie d'un lot d'antiquités découvertes aux environs d'El-Hadet, sans illustration), 224 (relief inédit au type de Mercure, découvert à Beit Jallouk) ; Feix 2008 (statue de Vénus à Yammouné) ; Trianti 2008, p. 393-396, fig. 4-7 (statue de Jupiter découverte sur le site de l'Acropole d'Athènes) ; dédicaces latines inédites à Béryte et à Byblos. Le plomb votif de Hajjar 1977, n° 138, provient plus probablement de Baalbek que d'El-Hadet, d'après Ghadban 1985, p. 291.

25. Rey-Coquais 1980 souligne à juste titre ce problème dans son compte rendu du livre de Hajjar paru en 1977, sans que ce dernier modifie son propos dans ses études plus récentes : Hajjar 1985, p. 21-133 (Jupiter), 135-157 (Vénus), 159-174 (Mercure), et 1990b (synthèse). Il est rare qu'une

dédicace assure l'identification des grands dieux de Baalbek, y compris pour le Jupiter héliopolitain, qui n'est reconnaissable par ce moyen que sur quelques monuments provenant de régions très diverses : Hajjar 1977, nos 186 (Palmyrène), 216-217 (Deir el-Qalaa), 250 (Chahba-Philippopolis), 285 (Nîmes) ; Badre 1999, p. 185, fig. 4 (Ain el-Jouj). Seul un plomb d'Ain el-Jouj figurant le Mercure héliopolitain porte le nom du dieu (en grec) : Hajjar 1977, n° 117. Aucun monument connu au type de la Vénus héliopolitaine ne porte le nom de la déesse.

26. Hajjar 1977 en convient lui-même à propos de plusieurs monuments, notamment nos 106 (Ain el-Jada), 139 (Haouch el-Omara), 143 (Hermel), 144 (Khirbet Jbab el-Homr), 193 (Arca), 194 (Orthosie), 277 (Carnuntum), 337 (Ferzol), 338-341 (Harbata), 342 (Niha), 348 (Békaa, plutôt que Sidon).

27. Seyrig 1954c, p. 87 (*AntSyr* 5, p. 106).

28. La ressemblance entre l'idole du dieu et l'aurige fonde en partie la théorie de Macrobe, *Saturnales* 1, 23, 10-12, qui réduit le Jupiter héliopolitain à un aspect de Sol. Contrairement à ce qu'affirme Seyrig 1971b, p. 345-348, l'imagerie héliopolitaine présente quelques traces de cette assimilation (voir *infra*).

29. Hajjar 1977, nos 5-6 (Baalbek), 158-159 et 185 (médaillons de la Békaa).

30. Seyrig 1954c, p. 82 n. 1 (*AntSyr* 5, 101), est déjà de cet avis. Voir également Fleischer 1973, p. 393, et Hajjar 1985, p. 112-117. Au Proche-Orient, les premières idoles engainées semblables à celles du Jupiter héliopolitain et des déesses anatoliennes sont celles des grands dieux de Damas, Atargatis et Hadad, qui apparaissent dans les années 90-80 av. J.-C. dans la numismatique de la ville. Voir Fleischer 1973, p. 263-269 et 379-380 ; Houghton *et al.* 2008, nos 2450-2451 (Atargatis, sous Démétrios III), 2471-2472A (Zeus-Hadad, sous Antiochos XII). Sur l'Artémis d'Éphèse, dont l'iconographie remonte à une tradition aujourd'hui attestée dès l'époque archaïque, cf. en dernier lieu Fleischer 1999.

31. Sawaya 2009, p. 96-97, nos 429-436 et nos 488-509 (Philippe l'Arabe), p. 99, nos 570-579 (Otacilia Sévéra). L'épi figure aussi sur les monnaies à types agonistiques d'Héliopolis sous Valérien et sous Gallien, ce qui suggère que les concours de la cité sont organisés en l'honneur du Jupiter héliopolitain et de ses parèdres. Cf. Sawaya 2009, p. 276.

32. *De Dea Syria* 5 ; Macrobe, *Saturnales* 1, 23, 10-12. Voir *supra*, chapitre 5.

33. Hajjar 1985, p. 90-101, 104-106, 222-224. Sur l'autel héliopolitain de Béryte publié dans Alpi & Nordiguian 1994, p. 419-426, n° 1, le buste de Luna est isolé.

34. Hajjar 1977, p. 579-580, avec les renvois aux documents du répertoire ; je ne tiens pas compte du n° 267, dont la nature héliopolitaine est douteuse (un Zeus indéterminé y porte l'épiclèse ὕπατος). Voir également Hajjar 1990b, 2507, n° 371 (dédicace de Carnuntum à Jupiter héliopolitain auguste). Pour le terme *dux* et sa connotation oraculaire : Alpi & Nordiguian 1994, p. 420-422.

35. Hajjar 1977, p. 266-270, n° 227, sur la plinthe d'un pied monumental en marbre découvert sur le Carmel : Διὶ Ἡλιοπολείτῃ Καρμήλῳ | Γ(αίος) Ἰούλ(ιος) Εὐτυχᾶς | κόλ(ων) Καισαρεύς, « à Zeus Héliopolitain Carmel, Gaius Julius Eutychas, colon de Césarée. » Le dédicant est généralement considéré comme un citoyen de Césarée maritime, promue au rang de colonie sous Vespasien. Ainsi chez Hajjar 1985, p. 129, Millar 1990, p. 27, et Belayche 2001, p. 187.

36. En dernier lieu Tubach 1994.

37. Butcher 2003, p. 126, le suppose à juste titre.

38. *IGLS* 6, 2724, avec le comm. plus réservé que Mouterde 1956 sur la nature solaire du Jupiter héliopolitain : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / regulo.*

39. Sur la date des pérégrinations de Damascius et d'Isidore au Proche-Orient, étalées sur huit mois au cours des années 489 et 490 apr. J.-C., et sur les motivations philosophiques de ces savants néoplatoniciens, voir Tardieu 1990, qui ne présente toutefois le passage ici commenté que pour le situer dans le voyage relaté par la *Vie d'Isidore* : après une première excursion vers Bostra et l'eau de Styx, les deux compagnons séjournent à Damas, patrie de Damascius, d'où ils

seraient partis vers le nord pour Émèse, avant de retourner à Damas en passant par Héliopolis ; ils vont enfin à Béryte et s'embarquent pour Samos.

40. Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 138 (éd. P. Athanassiadi, p. 308-311), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 203 (éd. R. Henry, p. 43, dont je modifie légèrement la traduction, en particulier pour le passage relatif au *gennaios*) : εἶδον, φησί, τὸν βαίτυλον διὰ τοῦ ἀέρος κινούμενον, ποτὲ δ᾽ ἐν τοῖς ἱματίοις κρυπτόμενον, ἤδη δέ ποτε καὶ ἐν χερσὶ βασταζόμενον τοῦ θεραπεύοντος. ὄνομα δ᾽ ἦν τῷ θεραπεύοντι τὸν βαίτυλον Εὐσέβιος, ὃς καὶ ἔλεγεν ἐπελθεῖν αὐτῷ ποτε ἀδόκητον ἐξαίφνης προθυμίαν ἀποπλανηθῆναι τοῦ ἄστεος Ἐμίσης ἐν νυκτὶ μεσούσῃ σχεδὸν ὡς πορρωτάτω πρὸς τὸ ὄρος αὐτό, ἐν ᾧ τῆς Ἀθηνᾶς ἵδρυται νεὼς ἀρχαιοπρεπής · ἀφικέσθαι δὲ τὴν ταχίστην εἰς τὴν ὑπωρείαν τοῦ ὄρους, καὶ αὐτόθι καθίσαντα ἀναπαύεσθαι ὥσπερ ἐξ ὁδοῦ · σφαῖραν δὲ πυρὸς ὑψόθεν καταθοροῦσαν ἐξαίφνης ἰδεῖν, καὶ λέοντα μέγαν τῇ σφαίρᾳ παριστάμενον · τὸν μὲν δὴ παραχρῆμα ἀφανῆ γενέσθαι, αὐτὸν δὲ ἐπὶ τὴν σφαῖραν δραμεῖν ἤδη τοῦ πυρὸς ἀποσβεννυμένου καὶ καταλαβεῖν αὐτὴν οὖσαν τὸν βαίτυλον, καὶ ἀναλαβεῖν αὐτόν, καὶ διερωτῆσαι ὅσου θεῶν ἂν εἴη, φάναι δ᾽ ἐκεῖνον εἶναι τοῦ γενναίου (τὸν δὲ γενναῖον οἱ Ἡλιουπολῖται τιμῶσιν ἐν Διὸς ἱδρυσάμενοι μορφήν τινα λέοντος), ἀπαγαγεῖν τε οἴκαδε τῆς αὐτῆς νυκτὸς οὐκ ἐλάττω σταδίων δέκα καὶ διακοσίων, ὡς ἔφη, διηνυκώς. οὐκ ἦν δὲ κύριος ὁ Εὐσέβιος τῆς τοῦ βαιτύλου κινήσεως, ὥσπερ ἄλλοι ἄλλων · ἀλλ᾽ ὁ μὲν ἐδεῖτο καὶ ηὔχετο, ὁ δὲ ὑπήκουε πρὸς τὰς χρησμῳδίας. ταῦτα ληρήσας καὶ πολλὰ τοιαῦτα, ὁ τῶν βαιτυλίων ὡς ἀληθῶς ἄξιος, τὸν λίθον διαγράφει καὶ τὸ εἶδος αὐτοῦ. σφαῖρα μὲν γάρ φησιν ἀκριβὴς ἐτύγχανεν ὤν, ὑπόλευκος δὲ τὸ χρῶμα, σπιθαμιαία δὲ τὴν διάμετρον κατὰ μέγεθος · ἀλλ᾽ ἐνίοτε μείζων ἐγίνετο καὶ ἐλάττων. καὶ πορφυροειδὴς ἄλλοτε. καὶ γράμματα ἀνεδίδαξεν ἡμῖν ἐν τῷ λίθῳ γεγραμμένα, χρώματι τῷ καλουμένῳ τιγγαβαρίνῳ κατακεχρωσμένα, καὶ ἐν τοίχῳ δὲ ἐγκρούσας · δι᾽ ὧν ἀπεδίδου τὸν ζητούμενον τῷ πυνθανομένῳ χρησμόν, καὶ φωνὴν ἀφίει λεπτοῦ συρίσματος ἣν ἡρμήνευεν ὁ Εὐσέβιος. τερατολογήσας οὖν τὰ εἰρημένα ὁ κενόφρων οὗτος καὶ μυρία ἄλλα παραλογώτερα περὶ τοῦ βαιτύλου, ἐπάγει · ' 'ἐγὼ μὲν ᾤμην θειότερον εἶναι τὸ χρῆμα τοῦ βαιτύλου, ὁ δὲ Ἰσίδωρος δαιμόνιον μᾶλλον ἔλεγεν · εἶναι γάρ τινα δαίμονα τὸν κινοῦντα αὐτόν, οὔτε τῶν βλαβερῶν, οὔτε τῶν ἄγαν προσύλων, οὐ μέντοι τῶν ἀνηγμένων εἰς τὸ ἄϋλον εἶδος οὐδὲ τῶν καθαρῶν παντάπασι.' ' τῶν δὲ βαιτύλων ἄλλον ἄλλῳ ἀνακεῖσθαι, ὡς ἐκεῖνος δυσφημῶν λέγει, θεῷ, Κρόνῳ, Διί, Ἡλίῳ, τοῖς ἄλλοις.

41. Sur les oracles théologiques, Robert 1980, p. 399, à propos de Lucien, *Alexandre, ou le faux prophète* 43, avec plusieurs exemples épigraphiques.

42. Clermont-Ganneau 1888.

43. Pour Schlumberger 1951, p. 135-137, Starcky, dans Seyrig & Starcky 1953, Dussaud 1955, p. 110-113, et Schlumberger 1970-1971, γενναῖος et γεννεας sont des transcriptions de l'appellatif araméen *gny'*, lui-même emprunté ou apparenté à l'arabe. Pour Milik 1967, p. 602-603, tous ces termes sont synonymes, mais l'araméen *gny'* serait une adaptation sémitique du latin *genius*. De tous ces auteurs, seuls D. Schlumberger et R. Dussaud nient l'existence du théonyme Γεννεας.

44. Comme Clermont-Ganneau 1903b, p. 160-163, le suppose déjà de manière très perspicace, il pourrait s'agir du dieu de Gennéas et non du dieu Gennéas. À la dédicace θεῷ Γεννεα πατρῴῳ de *IGLS* 4, 1301 (sur une stèle de marbre avec la représentation d'un dieu cavalier, achetée à Balanée mais provenant probablement de la région située entre Apamée et Palmyre) s'ajoute désormais le texte *SEG* 40, 1406, revu par Decourt 2003, p. 171-174 (inscription découverte à Leftaya au sud-ouest d'Émèse, avec la mention θεοῦ κυρίου Γεννεα).

45. Yon 2007, p. 400-401.

46. Rey-Coquais 1999a, p. 613.

47. Seyrig 1954c, p. 94 n. 2 (*AntSyr* 5, p. 113), qui ajoute : « En même temps disparaîtrait une mention du dieu Gennaios, à tant d'égards problématique ».

48. Hajjar 1977, p. 288-295, 1990a, p. 2273-2274, et 1990c, p. 2565. L'opinion de cet auteur ne repose que sur son interprétation de l'autel octogonal découvert à Fiké, dans la Békaa

septentrionale (Hajjar 1977, n° 136) : les membres de la triade héliopolitaine sont ici accompagnés de cinq divinités, dont l'une, surmontée d'un masque léonin, serait Allat ; or, rien n'assure qu'il s'agisse ici de cette déesse plutôt que d'une Atargatis locale similaire à celle de Niha, ni même que ce monument unique ait un rapport évident avec le texte de Damascius.

49. Voir les monuments publiés par Hajjar 1977, n^os 32, 136, 209, 221-222, 284, 302 (masque léonin sur la face de la gaine), 226 (trois masques léonins sur la face de la gaine), 232-233 (deux masques léonins sur la face de la gaine), 235 (masque léonin sur une face de l'autel de la Ny Carlsberg Glyptotek de Copenhague, autrefois conservé à Beyrouth). Pour les monnaies, cf. Prieur & Prieur 2000, p. 141-142, avec le judicieux commentaire de Rigsby 1980b, qui rapproche les motifs associés du lion et de l'étoile de la dédicace de Béryte à Jupiter héliopolitain *regulus*, sans pour autant mettre ces témoignages en relation ni avec le texte de Damascius ni avec les masques léonins de l'imagerie héliopolitaine. Comme il le souligne, le choix de Caracalla et des Héliopolitains est sans doute déterminé par la doctrine astrologique selon laquelle le soleil, mû par l'étoile majeure de la constellation du Lion, est au maximum de sa puissance quand il se trouve à son domicile, dans ce signe zodiacal. Cf. les scholies à Aratos, *Phénomènes* 148, éd. J. Martin. D'après Firmicus Maternus, *Mathesis* 8, 31, 4, les souverains naissent et sont guidés sous le signe de *Regulus* : « dans la seconde partie du Lion se trouve une étoile brillante ; quiconque a son horoscope sous cette étoile sera un roi puissant » (*in Leonis parte II stella limpida invenitur ; in hac stella quicumque habuerit horoscopum, erit rex potens*).

50. *IGLS* 6, 2765 (199 apr. J.-C.) : [*ex r*]*esponso Iovis O(ptimi) M(aximi) Hel*[*i*]*ọp̣ọ*[*litani*]. Alpi & Nordiguian 1994, p. 419-426, n° 1 (autel de Béryte) : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / et Genio eius et / Veneri et Mercu/rio ex responso / ducis C(aius) Iulius / Metili(u)s pro sa/lute sua et fi*[*li*]*/orum et nepotu*[*m*] */ v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*, « à Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, à son Génie, à Vénus et à Mercure, sur une réponse du guide, Caius Julius Métilius, pour son propre salut, celui de ses enfants et de ses petits-fils, s'est acquitté de son vœu de bon gré. » L. 6 : *METILIS* sur la pierre ; *Meti(u)s* (Alpi). Cette dédicace s'ajoute à la liste des témoignages qui se rapporteraient aux aspects oraculaires du culte héliopolitain selon Hajjar 1990a, p. 2242-2251. Il faut toutefois éliminer des textes allégués par cet auteur l'inscription de Deir el-Qalaa que republie Rey-Coquais 1992b, p. 350-352 (*AE* 1992, 1690). Par ailleurs, il n'est pas certain que les ordres divins dont les dédicaces de Carnuntum (Pannonie) et de Pouzzoles (Campanie) font état émanent de Baalbek plutôt que d'une collection d'oracles ou de l'imagination des dévots. Quant à la dédicace commémorant l'offrande d'une statue au Jupiter héliopolitain κατὰ χ[ρηματισ]μόν (*IGLS* 6, 2729), il faut tenir compte du fait que cette expression n'implique pas en soi la consultation d'un oracle et que le grand dieu de Baalbek n'est pas la seule divinité à être investie de fonctions oraculaires sur place, puisque le dieu Connaros joue lui aussi ce rôle. Voir *IGLS* 6, 2743, et Ghadban 1978, p. 353, n° 223 (Hajjar 1990b, p. 2504, n° 364).

51. Macrobe, *Saturnales* 1, 23, 13-16 (trad. H. Bornecque, légèrement modifiée) : *huius templi religio etiam divinatione praepollet, quae ad Apollonis potestatem refertur, qui idem atque sol est. Vehitur enim simulacrum dei Heliupolitani ferculo, uti vehuntur in pompa ludorum Circensium deorum simulacra, et subeunt plerumque provinciae proceres, raso capite, longi temporis castimonia puri, feruntur que divino spiritu, non suo arbitrio, sed quo deus propellit vehentes, ut videmus apud Antium promoveri simulacra Fortunarum ad danda responsa. Consulunt hunc deum et absentes, missis diplomatibus consignatis rescribitque ordine ad ea quae consultatione addita continentur. Sic et imperator Traianus, initurus ex ea provincia Parthiam cum exercitu, constantissimae religionis hortantibus amicis, qui maxima huiusce numinis ceperant experimenta, ut de eventu consuleret rei coeptae, egit Romano consilio, prius explorando fidem religionis, ne forte fraus subesset humana, et primum misit signatos codicillos, ad quos sibi rescribit vellet. Deus iussit adferri chartam eamque signari puram et mitti, stupendibus sacerdotibus ad eius modi factum. Ignorabant quippe condicionem codicillorum. Hos cum maxima admiratione Traianus excepit, quod ipse quoque puris tabellis cum deo egisset. Tunc aliis codicillis conscriptis signatisque consuluit ad Romam perpetrato bello rediturus esset. Vitem centurialem deus ex muneribus in aede dedicatis deferri*

iussit divisamque in partes sudario condi ac proinde ferri. Exitus rei obitu Traiani apparuit ossibus Romam relatis : nam fragmentis species reliquiarum ; vitis argumento casus futuri tempus ostensum est.

52. Ainsi à Sidon : *RPC* 1, n^{os} 4606 et 4608 (sous Auguste) ; Ronzevalle 1932, p. 51-63 (sous les Antonins et les Sévères). Seyrig 1959b (*AntSyr* 6, p. 22-30) conserve l'attribution traditionnelle à Astarté du bétyle placé dans le char ; à propos du déplacement des dieux, il renvoie aux véhicules processionnels des monnaies de Balanée, Aelia Capitolina et Philadelphie-Amman, ainsi qu'au « temple porté par des bœufs » d'Agrotès chez Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 12 (ναὸν ζυγοφορούμενον). Le siège (δίφρος) de Deir el-Aachayier (*IGLS* 11, 4) pourrait aussi correspondre au brancard (*ferculum*) décrit par Macrobe. Dans l'une des inscriptions du procès de Dmeir (Damascène), publiée par Roussel & de Visscher 1942-1943, p. 194-200, n° 2, l'absence des statues cultuelles a été constatée « lors (de la fête) du déplacement du Zeus très-haut » (κατὰ τὴν κείνησιν τοῦ ὑψίστου Διός).

53. Personne à ma connaissance n'a relevé que le lemme du poème reporté dans l'*Anthologie palatine* 14, 75, qui précise qu'il s'agit d'un « oracle rendu à Héliopolis », pourrait impliquer l'existence d'une collection d'oracles héliopolitains. Sur la littérature oraculaire sous l'Empire, Veyne 1986, p. 275-276, 278-279 (2001, p. 300-301, 304-305).

54. Macrobe, *Saturnales* 1, 23, 10-12.

55. Seyrig 1971b, p. 345-348.

56. Hajjar 1977, n^{os} 156, 176, 312, 319, 324.

57. Seyrig 1971b et 1973 (1985, p. 443-447).

58. La seule exception explicite se trouve peut-être sur l'autel d'époque impériale de Qassouba (**21**), près de Byblos, publié par Ronzevalle 1903a, p. 409 (θεῷ Ἡλίῳ) Ce témoignage reste isolé et Seyrig 1971b, p. 357-358, est à juste titre réservé sur les rapports entre Adonis et Sol, uniquement attestés chez Macrobe.

59. Renan 1864-1874, p. 290, pl. 32, 2 (Seyrig 1971b, p. 357), repris dans Gubel 2002, p. 56, n° 41 : autel de Machnaqa (**23**, au Musée du Louvre), orné sur la face principale du dé de la tête radiée d'un dieu solaire, avec des foudres sur les deux faces latérales. Nasrallah 1958-1959, p. 67, pl. 3-4 (Seyrig 1971b, p. 345) : bas-relief rupestre de Maaloula (Qalamoun), où les bustes d'Hélios et d'Athéna, dans deux niches, représenteraient des dieux semblables aux divinités arabes Shams et Allat. Seyrig 1970b (1985, p. 487-489) : bas-relief figurant Sol conduisant un char conduit par deux aigles. Seyrig 1971b, p. 348-349 (Hajjar 1977, n° 337), avec les photos de Nordiguian 2005, p. 48-49 : bas-relief rupestre de Ferzol (**61**), sculpté dans une carrière, sur l'un des fronts de taille qui surplombent un vallon du Mont Liban débouchant sur la Békaa, et représentant, à côté d'un dattier, une divinité masculine à cheval, imberbe, radiée, tenant un globe dans la main gauche, précédée par un jeune dieu tenant un chevreau, un régime de dattes et un bouquet de feuillage. Seyrig 1951a, p. 121 (*AntSyr* 4, p. 168) : statue d'un dieu cuirassé et nimbé d'Aithanit (Békaa méridionale). Dar 1993, p. 61, fig. 25, ph. 38 : autel du sanctuaire de Har Senaim (**117**), orné du buste d'un dieu solaire. Aliquot 2004a, p. 307, fig. 7 : dans les ruines du sanctuaire nord-ouest de Haloua (**89**), un fronton est orné de l'image d'un dieu nimbé couronné par deux Victoires.

60. Ἡλιόδωρος : Rey-Coquais 1989b, p. 611 (Brahlia, **83**) ; Aliquot 2006-2007 (Fijé, **84**). Σαμσιγεραμος : Waddington, *I. Syrie* 2564 (Maaloula) ; *IGLS* 5, 2707 (Yabroud, **72**). Λισεμσεος : Mouterde 1925, p. 355 n. 4 (Kadesh, **42**). Σεμισνουρος : *IGLS* 11, 22 (Rakhlé, **106**).

61. Lipiński 2000, p. 623-626. Pour sa part, Bordreuil 1988, p. 310, considère que *Shamsimuruna*, « Shams est notre Seigneur », le nom d'un lieu que deux itinéraires assyriens de la première moitié du VII^{e} s. av. J.-C. situent entre Arwad au nord et Hamon au sud, « serait certainement un excellent substrat sémitique et l'explication la plus vraisemblable du nom grec d'Héliopolis, aujourd'hui Baalbek ».

62. Noms théophores héliaques en milieu phénicien : Rey-Coquais 1974, p. 240-241, 1979, p. 173, et 2000, p. 825 ; Baslez 1986, p. 304 n. 109 ; Lipiński 1995, p. 264-265. Sur le culte de Shamash dans le monde phénicien et punique, voir également l'article de synthèse de Bonnet 1989.

63. Seyrig 1964, p. 22-24 (1986, p. 92-94), et 1971b, p. 359, à propos du monnayage hellénistique d'Arados, de sa pérée (Carné, Gabala) et de Laodicée-sur-mer ; Duyrat 2002, p. 40 (Carné, date indéterminée), 41 (Gabala, Ier s. av. J.-C.) ; Duyrat 2005, p. 112 (Arados, fin des IIe et Ier s. av. J.-C.).
64. Baalbek : Hajjar 1977, nos 2-4 (dédicaces à la seule triade, sur les bases des propylées du grand sanctuaire), et 7 (texte lacunaire, avec Apollon) ; ajouter la dédicace grecque méconnue du sanctuaire **54 C-D** (cf. *infra*). Béryte : Hajjar 1977, n° 195, cf. Chuvin 1991b, p. 223-224 (avec Apollon, Diane, Mars, Proserpine, la Fortune de la colonie et les Destinées) ; Hajjar 1977, nos 196-197 ; Alpi & Nordiguian 1994, p. 419-426, n° 1 (le dédicant s'adresse aussi au Génie du Jupiter héliopolitain) ; inédit (avec la déesse Leucothéa). Choueifat : Hajjar 1977, n° 231. Deir el-Qalaa : *CIL* 3, 6683 et 14392*d* (Hajjar 1977, p. 250-251, n° 215), cf. Rey-Coquais 1992b, p. 350-352 (*AE* 1992, 1690). Athènes : Hajjar 1977, n° 268. Zellhausen : Hajjar 1977, n° 281.
65. Les monuments qui représentent de façon certaine la triade héliopolitaine (parfois avec d'autres divinités) sont les suivants : Hajjar 1977, nos 5-6 (Baalbek), 130 (Béchouat), 136 (Fiké), 158-159 (Békaa), 170 (Antioche), 185 (provenance indéterminée), 221 (Fneidiq), 293 (Rome).
66. Seyrig 1972c, p. 108-109 (Hajjar 1977, n° 198), publie une intaille de jaspe rouge, conservée à Beyrouth, représentant une Tyché maritime de type amazonien, couronnée par une Victoire, à côté du Jupiter et du Mercure héliopolitains. Il insiste sur les similitudes entre l'image de la déesse et celle de la Fortune sur les monnaies coloniales. Voir également le relief mutilé de Beyrouth publié par Ronzevalle 1942-1943, p. 13-17. L'image de la Fortune de type amazonien couronnée par une Victoire figure encore sur l'idole engainée du Jupiter héliopolitain découverte à Beyrouth (Hajjar 1977, n° 208).
67. Hajjar 1977, nos 5 (autel votif de Baalbek), 80 (statue en marbre blanc de Baalbek), 81 (médaillon de bronze de la Békaa), 130 (autel votif de Béchouat), 136 (autel de Fiké), 170 (autel votif d'Antioche), 221 (bas-relief rupestre de Fneidiq), 293 (bas-relief de Rome) ; Feix 2008 (statue de Yammouné). Sur l'autel votif de Hermel (Hajjar 1977, n° 143), une déesse en tous points semblable à la Vénus héliopolitaine est flanquée de tritons.
68. Voir Aliquot 2009.
69. La dédicace de Bostra *IGLS* 13/1, 9016, n'infirme pas ce constat, puisqu'elle émane d'expatriés originaires de Thysdrus (aujourd'hui el-Djem, en Tunisie) et non d'Orientaux : *Mercu/rio Aug (usto) / sacrum,/ Thusdr(i)/tani / Gen(io) col(oniae) / s(uae) f(ecerunt)*, « les Thysdritains ont fait (faire) ce monument consacré à Mercure auguste, au génie de leur colonie. » Le culte de Mercure est attesté à el-Djem par la dédicace *CIL* 8, 22845 : *deo Mercurio, san(c)to Genio co[lo]niae Thysdrita[no]rum.*
70. Seyrig 1954c, p. 81-88 (*AntSyr* 5, p. 100-107) : « ce dieu renaissant — dieu pasteur comme Tammouz, Adonis, Attis, Houroun "le vaillant berger", et probablement comme Malakbêl à Palmyre — donnait à ses fidèles l'espoir d'une survie après la mort. » De manière générale, cette interprétation fondée sur le rapprochement des mystères païens et du christianisme doit aujourd'hui être corrigée. Voir Burkert 1987 [2003], en particulier p. 32-33 : « Dans les cultes à mystères, il n'y avait pas de foi dogmatique en un triomphe sur la mort comme il n'y avait pas de dévalorisation de la vie. Il n'y avait ni évangile ni révélation pour immuniser les croyants contre les malheurs de la vie. » Par ailleurs, contrairement à ce que l'on pouvait écrire à l'époque où H. Seyrig a développé ses théories sur les religions du Proche-Orient romain, il est fort douteux que la vogue des initiations sous l'Empire ait influencé la théologie chrétienne. Burkert 1987 [2003], p. 99 : « En résumé, dans tous les mystères, vie et mort constituent un paradoxe dynamique, associé aux oppositions jour/nuit, ténèbres/lumière, haut/bas, mais on ne trouve rien d'aussi explicite et éclatant que certains passages du Nouveau Testament, spécialement chez Saint Paul et dans l'Évangile de Jean, à propos de la mort du Christ et de la renaissance spirituelle. Jusqu'à présent, il n'y a aucune preuve d'ordre philologique ou historique qu'une telle conception serait directement empruntée aux mystères païens ; et l'on ne doit pas faire de cette conception la clef exclusive des pratiques et de l'idéologie des mystères. »

71. *IGLS* 6, 2896 (Hajjar 1977, n° 117). La majorité des plombs d'Ain el-Jouj représente le Jupiter héliopolitain. Mercure vient en seconde position, loin devant les autres personnages identifiables (Dionysos, Satyre, Héraclès, Tyché et un dieu solaire imberbe, radié et drapé). Il est représenté selon cinq types : nu avec deux protubérances sur la tête, probablement des ailes ; nu avec un grand *calathos* sur la tête ; vêtu du chiton ou de la tunique ; en dieu-terme ; debout sur une base, tenant peut-être le caducée à la main. Cinq exemplaires d'une même figurine le montrent flanqué de deux béliers. Lorsqu'il se présente nu ou vêtu de la chlamyde, il est muni du caducée.

72. Seyrig 1954c, p. 81-84 (*AntSyr* 5, p. 100-103), est le premier à mettre ce fait en évidence.

73. Hajjar 1977, n^os^ 92-96 ; Sawaya 2009, p. 94, n^os^ 383-402 (Caracalla), p. 100, n^os^ 583-605 (Philippe le Jeune), p. 102, n° 663 (Valérien), p. 105, n^os^ 719-722 (Gallien), p. 108, n^os^ 822-831 (Valérien le Jeune).

74. Aliquot 2009, p. 250 n. 32-34 (Baalbek) ; Hajjar 1977, n^os^ 213-214 (Béryte).

75. *IGLS* 6, 2910, pl. 43-44 (Hajjar 1977, n° 131) ; Aliquot 2009, p. 243-244 n. 11. L'autel est exposé au Musée national de Beyrouth (inv. 2607). Sa dédicace garantit son appartenance à la série des monuments héliopolitains : [- - -]νιος Φλάουος [- - -] / [ὑ]πὲρ ἰδίας σωτηρίας καὶ Κοΐν[του] / [καὶ Τ]ε[ρτ]ύλλης κὲ ὑο[νῶν αὐτοῦ] / [- - -]ιου καὶ Μαρθωνης [καὶ - - -] / [κ]ὲ Οὐιτελλία[ς - - -] / [. . .] Ἡλιοπολίτῃ ἀνέ(θηκεν). Les traits obliques indiquent les sauts de lecture d'un côté à l'autre de la corniche, puis sur les deux faces de la base. L. 2 : [Β]ε[ρ]ύλλης (*IGLS*, Hajjar). Ensuite, κὲ ὑο[νῶν] pour καὶ υἱωνῶν ; κὲ ΥΟΙ[- - -] (*IGLS*, Hajjar). L. 6 : Restituer [Διί] ou [θεῷ]. Traduction : « ...nius Flavus..., pour son propre salut et pour celui de Quintus et Tertulla et pour celui de ses petits-enfants ...ios, Marthonè, ... et Vitellia..., a consacré (ceci) à... (dieu) d'Héliopolis. »

76. Hajjar 1977, n° 293 (Rome).

77. Seyrig 1971b, p. 345-348, 367-370.

78. Hajjar 1977, n^os^ 100-101 (Gallien), revenant à l'identification de Tyché dans Hajjar 1988, p. 583, n^os^ 83-85. Ganschow 1977, p. 614, n° 3b, et Sawaya 2009, p. 106, n^os^ 752-766, reconnaissent eux aussi Tyché.

79. Wiegand 1923, p. 36-37, 64-65, 81-85, pl. 51-52, avec les commentaires de Seyrig 1929, p. 319-325 (1985, p. 8-14), et de Picard 1939, p. 319-343.

80. Hajjar 1977, n° 130. Jupiter et Vénus apparaissent sur les autres faces de l'autel.

81. Pour Mercure comme messager de Jupiter et conducteur des âmes aux enfers, par exemple Virgile, *Énéide* 4, 239 et 242. On ne sait précisément à quelle source ancienne puise la compilation médiévale du *Mythographe du Vatican* 1, 77, lorsqu'elle évoque la transformation de Mercure en aigle par Jupiter.

82. Hajjar 1977, n° 108.

83. Rey-Coquais 1999, p. 640, n° 7 (παρὰ Ἑρμοῦ).

84. Wiegand 1923, p. 22, fig. 38 (linteau) ; Collart & Coupel 1951, pl. 81, 3 ; 82, 1-3 ; 85, 3-4 (autel). Par imitation, le caducée ailé devient l'attribut de Zeus et d'Apis, les grands dieux d'Abila, sur l'autel de Brahlia conservé au Musée de Damas (Hajjar 1977-1978). Seyrig 1962b, p. 204-205 (*AntSyr* 6, p. 111-112), analyse de manière convaincante le relief du temple de Baalbek en le rapprochant des reliefs sculptés sur les linteaux de porte du sanctuaire de Baetocécé (Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 72, fig. 100-101) et des images reproduites sur des tétradrachmes provinciaux frappés sous Vespasien, dont le revers porte l'image de l'aigle prenant son envol au-dessus d'un autel, le caducée au bec, à côté d'une palme. Ces monnaies, dont H. Seyrig estime qu'elles sont frappées à Tyr, sont plutôt attribuées aujourd'hui à l'atelier d'Antioche. Voir *RPC* 2, n^os^ 1973-1975, et Prieur 2004, p. 74, fig. 11. D'autres tétradrachmes provinciaux de Vespasien et de Titus, peut-être frappés à Césarée maritime, portent au revers l'image de l'aigle emportant un caducée dans ses serres (*RPC* 2, n^os^ 1966 et 1969). Comme le montre H. Seyrig, le modèle de ces types iconographiques est à chercher dans l'Orient hellénistique.

85. *Anthologie palatine* 14, 75 (trad. F. Buffière) : Εἰπὲ Ποσειδάωνι· ''Κασιγνήτοισι πιθέσται / πρεσβυτέροις ἐπέοικεν· ἐμῆς ἐρικυδέος αὐλῆς / κίοσιν οὐ κατὰ κόσμον ἀγάλλεαι.'' Εἰπὲ

τινάξας / τρὶς ἅλα μαρμαρέην, καὶ πείσεται · ἢν δ᾿ ἀπιθήσῃ̣,/ φραζέσθω, μὴ πᾶσαν ἐνιπρήσαιμι θάλασσαν ·/ οὐδὲ γὰρ οὐδὲ θάλασσα Διὸς σβέννυσι κεραυνόν. Lemme : χρησμὸς δοθεὶς ἐν Ἡλιουπόλει ὅτε ἐναυάγησαν οἱ κίονες τοῦ ἱεροῦ Διὸς τοῦ ὄντος ἐκεῖσε, οἱ νῦν ἐν Βηρύτῳ̣.

86. Chuvin 1991b, p. 218-221 (à qui j'emprunte la traduction de l'épigramme, tout en restituant sa valeur générale au premier vers), suivi par M.-C. Fayant, dans l'éd. de Nonnos de Panopolis, *Dionysiaques* 41-43, p. 130-131.

87. Voir *supra*, chapitre 5.

88. *IGLS* 6, 2736 (Hajjar 1977, n° 88).

89. Hajjar 1977, n° 89.

90. *IGLS* 6, 2737 (Hajjar 1977, n° 83 ; Aliquot 2009, p. 250 n. 32) : *Mercuri/o dom(ino),/ L(ucius) Afidenus / Stati*[*li*]*a*[*nus*] / *Val*[*ens*]. Le dédicant est identifiable ou apparenté à Lucius Afidénus, auteur de la dédicace de Baalbek à Mercure et à Apollon (*IGLS* 6, 2738), et à Lucius Afidénus Valens, l'époux de Statia Rufilla, fille de Quintus, prêtresse du culte impérial honorée à Béryte (Seyrig 1937, p. 84, repris dans 1985, p. 72).

91. Salamé-Sarkis 1987, p. 131, n° 8 (Aliquot 2009, p. 250 n. 33), sur le dé d'un autel : *Mercur*[*i*]*/o dom(ino),/ Stat(ilius) Afide/nus L(uci) f(ilius) Fab(ia tribu) Ru/fillus, praef(ectus) / faḅ*[*rum*]*, tr(ibunus) mil(itum) / leg(ionis) V Mac(edonicae),/ v(otum) l(ibens) a(nimo) s(olvit)*, « au seigneur Mercure, Statilius Afidénus Rufillus, fils de Lucius, de la tribu Fabia, préfet des ouvriers, tribun des soldats de la Ve légion *Macedonica*, s'est acquitté de son vœu de bon gré. » L. 2 : le gentilice *Statilius* est attesté à Béryte, Deir el-Qalaa et Baalbek, d'après Seyrig 1931a, p. 320-321 (*AntSyr* 1, p. 5-6), et *IGLS* 6, 2793-2795 ; mais on peut aussi lire *Stat(ius)*, nom connu à Béryte et à Baalbek (*SEG* 40, 1411) ; en revanche, il faut écarter l'idée de l'éditeur, qui développe le *cognomen Stat(ilianus)* à la place du gentilice.

92. Salamé-Sarkis 1987, p. 130, n° 7, en majuscules (Aliquot 2009, p. 250 n. 34), sur la corniche d'un autel : *Mercụ*[*ri*]*/o do*[*m(ino)*] / *Tittia* / *Severa* / *Rufilli* / [- - -]. Autres *Tittii* au Liban : *IGLS* 6, 2723, cf. Rey-Coquais 1980, p. 132 (dédicace de Caius Tittius Raaeus au Jupiter héliopolitain, à Baalbek) ; *CIL* 3, 6684 (dédicace de Marcus Tittius Re..., à Deir el-Qalaa).

93. Salamé-Sarkis 1987, p. 130, n° 6 (*SEG* 38, 1562) ; Aliquot 2009, p. 250 n. 35, sur la corniche d'un autel dont le dé est orné du caducée dans une couronne (revu chez un particulier à Beit Méry) : Ἑρμῇ̣ κυρίῳ̣ | σωτῆρι | Σοαιμο̣ς, Δ̣ι̣όδο̣τ̣ος, Ι[- - -],| Διόδωρος, υἱοὶ Αδρου, ἀ[νέθηκαν], « à Hermès, seigneur sauveur, Soaimos, Diodotos, ... et Diodoros, les fils d'Adros, ont dédié (ceci). » L. 4 : à la fin, AP[- - -] (Salamé-Sarkis). La dédicace assez fruste *IGLS* 6, 2735 (Hajjar 1977, n° 87), *Δeo Mercyri*[*o*], découverte au pied de la colline, serait de provenance incertaine ; Seyrig 1937, p. 84 (1985, p. 72), n'hésite pas à la rapporter au sanctuaire de Mercure, sans doute avec raison.

94. Pour les monnaies frappées au nom de Ptolémaios en 73-72 et en 63-62 av. J.-C., avec la tête d'Hermès casqué à droite, à l'avers, et le caducée, au revers : Kindler 1993, p. 286-287, n[os] 4 et 6a ; Herman 2000-2002, p. 85-86, n[os] 3 et 6, pl. 13, 16-17 ; Herman 2006, p. 60-62, n[os] 3 et 6, pl. 6-7.

95. *RPC* 1, n[os] 4784 (33-32 av. J.-C.) et 4788 (30-29 av. J.-C.) : revers au type d'Hermès tenant le caducée.

96. *Supra*, chapitre 2.

97. C'est la raison pour laquelle César, *Guerre des Gaules* 6, 17, 1, appelle *Mercurius* le dieu principal des Gaulois. Tacite, *Germanie* 9, 1, nomme le dieu germain Wodan de la même manière. Sur le culte de Mercure en Gaule et en Germanie, Bauchhenss 1992, p. 547-554, et Van Andringa 2002, p. 135-137.

98. Scheid 2005b, sur les dieux du Capitole.

99. Crawford 1996, p. 393-454, n° 25, éd. et comm. de la *lex coloniae Genetivae*, conservée par une copie d'époque flavienne. Voir Scheid 1999, sur les aspects religieux de la romanisation des institutions.

100. *IGLS* 6, 2780, 2790-2792. Ghadban 1978, p. 349-350, n° 221, publie une inscription du sanctuaire de Baalbek gravée sur un autel et honorant Claudia Pacata, fille et mère de prêtres du

Jupiter héliopolitain : *Claudiae / Pacatae / Magni s(acerdotis) I(ovis) H(eliopolitani) filiae / Q(uinti) Statili s(acerdotis) I(ovis) H[el](iopolitani) / m[at]ri / b[ene] / merenti / ex dec(reto) dec(uriorum).*

101. Seyrig 1960, p. 248 (*AntSyr* 6, p. 94). Pour les cultes de Baalbek, Seyrig 1954c, p. 86-88 et 92-95 (*AntSyr* 5, p. 105-107 et 111-114).

102. Seyrig 1963, p. 26 (*AntSyr* 6, p. 128). Voir également Seyrig 1964, p. 24 (1986, p. 94), à propos des cultes de Gabala, dans la pérée aradienne : « quelque scrupule qu'on ait à augmenter la "littérature" souvent hasardeuse des triades phéniciennes, on devra observer que les Gabaléens ont choisi trois divinités pour orner leurs monnaies à l'époque hellénistique, et que ces trois divinités sont Zeus, Astarté, et le dieu juvénile du Soleil. » Des monnaies frappées à Gabala à la fin de l'époque hellénistique portent aussi l'image de la tête casquée d'Athéna (Duyrat 2002, p. 42).

103. Frazer 1926-1934 [1983].

104. Seyrig 1971a, en particulier p. 113-114 (citation).

105. Hajjar 1985, p. 177-204, et 1990b, p. 2462-2468.

106. Baudissin 1911, p. 15, le note déjà à propos de la triade de Byblos, censément constituée de Baal, d'Astarté et d'Adonis : « mais nous ne trouvons jamais les trois dieux nommés directement côte à côte ».

107. Les remarques de Xella 2001 à propos de la mort et de la résurrection des dieux phéniciens rejoignent celles des savants qui s'intéressent plus particulièrement à l'étude des mythes grecs. Voir notamment Burkert 1987 [2003], p. 70-72. Sur le problème du « réveil » de l'Héraclès tyrien, contrairement à Bonnet 1988, je partage les réserves formulées par P.-L. Gatier dans son commentaire à *IGLS* 21/2, 29. État de la question dans Xella 2001, p. 72-75.

108. Pour les textes réunissant plusieurs divinités phéniciennes, voir par exemple les clauses du traité imposé par Asarhaddon au roi Baal Ier de Tyr (VIIe s. av. J.-C.) appelant la vengeance des dieux sur les parjures : après les dieux assyriens et babyloniens viennent les dieux phéniciens, d'abord Baalshamim, Baal Malagé et Baal Saphon, puis Melqart et Echmoun, et enfin Astarté, dans cet ordre de préséance (Lipiński 1995, p. 243). L'épitaphe d'Echmounazor II de Sidon énumère les nombreux temples édifiés par ce souverain et par sa mère au début du Ve s. av. J.-C. : au temple d'Astarté sur le littoral et à celui d'Echmoun, « prince saint de la source *ydll*, dans la montagne », s'ajoutent le « temple des dieux des Sidoniens à Sidon côtière », le « temple pour le Baal de Sidon » et le « temple pour Astarté nom-de-Baal », sa parèdre (Bordreuil, dans Gubel 2002, p. 101-103, n° 94). C'est également au Ve s. av. J.-C. que le roi de Byblos Yehawmilk consacre plusieurs monuments à la grande déesse poliade et appelle finalement la ruine du profanateur « en présence de tous les dieux de Goubal », la même malédiction étant déjà attestée sur le sarcophage du roi Ahiram (Bordreuil, dans Gubel 2002, p. 64-66, n° 50).

109. Lipiński 1995, p. 90-105 (Adonis), 154-168 (Echmoun), 226-243 (Melqart), 271-274 (Milkashtart).

110. En dernier lieu Xella 2001, p. 64-66, qui rappelle que le Baal d'Ougarit reste la seule divinité de l'aire linguistique et culturelle ouest-sémitique pour laquelle il est explicitement question de mort et de renaissance.

111. Eudoxe de Cnide, dans Athénée, *Deipnosophistes* 9, 47 ; Macrobe, *Saturnales* 1, 21, 1-6 ; Damascius, *Vie d'Isidore*, fr. 142 B (éd. P. Athanassiadi, p. 314-315), dans Photius, *Bibliothèque*, cod. 242, 212 et 302.

112. Servais-Soyez 1986, qui attire l'attention sur ce fait, soumet toutefois la documentation disponible à une analyse aussi confuse que partiale, d'où il ressort qu'une dyade dominerait encore uniformément les panthéons des cités phéniciennes à l'époque romaine, tandis que Zeus, remplaçant l'ancien Baal, serait relégué vers les sommets montagnards. Plus nuancé, Lipiński 1995, p. 492-493, admet l'existence de triades dans les panthéons phéniciens dès l'époque hellénistique, ce qui ne va pas sans difficulté. Pour la dyade de Béryte à l'époque hellénistique, voir aussi Chuvin 1991b, p. 207.

113. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 2, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 10, 27 et 31 ; Flavius Josèphe, *Contre Apion* 1, 117-119, et *Antiquités juives* 8, 145-146, à propos de l'édification du temple d'Héraclès et d'Astarté par le roi de Tyr Hiram Ier ; Dussaud 1911, p. 331-332, publie l'inscription fragmentaire mentionnant les dieux Héraclès et Astronoé (θεῶν Ἡρακλέους καὶ Ἀστρονόης).

114. Publiant ce petit monument, Will 1950-1951 (1995, p. 243-255) montre que l'arbre sur le tronc duquel s'enroule un serpent situe la scène mythologique du bas-relief dans le sanctuaire d'Héraclès à Tyr : à droite, un enfant est nourri au pis d'une biche sur le dos de laquelle repose un aigle aux ailes éployées ; à gauche, une femme éplorée repose sur un lit. Selon Bonnet 1997b, p. 834, l'enfant a été « identifié à Ousôos, Melqart ou Télèphe, mais sans certitude ». Ces doutes ne semblent pas fondés. Servais-Soyez 1986, p. 357-358, expose les arguments qui étayent l'identification, déjà proposée par E. Will, d'un épisode relatif à la légende de Télèphe, issu de l'union violente d'Héraclès et d'Augé. La femme sur le lit est Augé, affligée d'avoir dû exposer son fils. Pour des représentations analogues de l'allaitement de Télèphe, Heres & Strauss 1994, nos 22 (médaillon de Rome, sous Antonin le Pieux), 23 (gemme du Musée de Leyde) et 94 (revers d'une monnaie coloniale de Damas, ici sans l'aigle, sous Otacilia Severa) ; sur des monnaies frappées par la cité de Germè (Mysie), où le culte d'Héraclès est bien attesté, l'aigle surplombe Télèphe et la biche (n° 31, sous Septime Sévère, avec Robert 1962, p. 410, 421 n. 3 et pl. 4, n° 3). Le bas-relief de Tyr illustre l'adaptation du mythe grec au contexte religieux de la cité. Cf. déjà en ce sens Aliquot 2003-2004, p. 203-204 n. 24.

115. Bordreuil, dans Gubel 2002, p. 128-129, n° 125 (dédicace de Maachouq commémorant la construction du portique d'Astarté par le dieu Ange de Milkashtart dans l'enclos du dieu de Hamon) ; Kassis, dans Gubel 2002, p. 136-138, nos 142-143 (dédicaces d'Oumm el-Amed à Milkashtart, dieu de Hamon), 144 (dédicace au seigneur Baalshamim).

116. *De Dea Syria* 6 : ζώειν τέ μιν μυθολογέουσι. Voir Seyrig 1972a, Will 1975, p. 102-104 (1995, p. 298-300), et Lightfoot 2003, p. 311, qui cite la scholie ajoutée par un Pseudo-Nonnos à Grégoire de Nazianze, *Discours* 5, 38 (éd. S. Brock, p. 152, version syriaque, et J. Nimmo Smith, p. 269-270, version grecque).

117. Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, fr. 1, dans Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique* 1, 9, 25-26 : « Après ces paroles, il [*i.e.* Philon] s'en prend aux hommes des générations postérieures à ces événements et leur reproche d'avoir de force et par fraude détourné ces récits concernant les dieux vers des allégories, des descriptions et des spéculations physiques ; et il ajoute plus loin : "Les plus récents des hiérologues ont rejeté les faits qui se sont passés depuis l'origine. Inventant des allégories et des mythes, ils ont fabriqué et établi des mystères conformes aux phénomènes cosmiques et y ont introduit beaucoup de fumée, si bien qu'on ne pouvait pas voir facilement ce qui s'était passé en réalité. Mais lui [*i.e.* Sanchouniaton], consultant les écritures secrètes qu'il avait découvertes dans les sanctuaires d'Ammon où elles étaient conservées, s'employa à apprendre tout ce qu'il n'était pas permis à tous de connaître. Quand ce fut fini, il acheva de réaliser son dessein en éliminant les mythes des origines et les allégories. Ensuite les prêtres postérieurs, plus tard, voulurent cacher à nouveau cet enseignement et le rétablir dans le mythe. Et c'est alors que les mystères, qui n'étaient pas encore parvenus chez les Grecs, y apparurent" » (trad. É. des Places & J. Sirinelli).

118. Apollon, Diane, Mars, Proserpine, la Fortune de la colonie et les Destinées (Fata), avec la triade héliopolitaine : Hajjar 1977, n° 195, cf. Chuvin 1991b, p. 223-224. Cronos Hélios : Colonna-Ceccaldi 1878 (*IGR* 3, 1076). Dea Syria Geranensis (Atargatis de Gérana), Diane lucifère (Artémis Phosphoros), au côté de la Vénus Héliopolitaine : Mouterde 1954 ; Hajjar 1977, p. 243-244, n° 211, cf. Rey-Coquais 1999b, p. 639-640 et n. 32. Fortune du Génie de la colonie : Mouterde, dans Lauffray 1944-1945, p. 68, n° 5. Génie du peuple de la colonie : *CIL* 3, 154, et Cagnat 1925, p. 181. Junon Reine et Jupiter Balmarcod : Sartre 2005b, p. 207-209, n° 1 (*AE* 2005, 1565). Jupiter Optimus Maximus Malechiabrudénus : Mouterde, dans Lauffray 1944-1945, p. 67-68, n° 4. Jupiter Optimus

Maximus Pater : Colonna-Ceccaldi 1870 (*CIL* 3, 6040), republié de manière fautive par Seyrig 1939c, p. 317 (*AntSyr* 3, p. 48), qui n'a pas connu les premières éditions du texte. Leucothéa associée à la triade héliopolitaine : inédit. Liber Pater : Cagnat 1924, p. 111, n° 7. Tyché de Pétra : Mesnil du Buisson & Mouterde 1914-1921, p. 382 (*IGLS* 21/4, 22, classé par erreur parmi les textes du Qasr el-Bint à Pétra). Dea Urania : Mouterde 1944-1946, p. 45-46, n^{os} 4-5, cf. p. 79.

119. L'auteur de la dédicace à la Dea Syria de Gérana est Cladus, esclave de Décius Claudius Pollio. La localisation de l'antique Gérana ne peut être déterminée, mais on rapprochera la dénomination de sa déesse tutélaire de celle de l'Atargatis du *pagus* de Niha, autre Dea Syria topique.

120. Pour les monuments héliopolitains de Deir el-Qalaa, *infra*. *CIL* 3, 6680 : dédicace à Mater Matuta, conformément à une réponse oraculaire de la déesse Junon ; sur Mater Matuta et Leucothéa, *supra*, chapitre 5. Les divinités topiques d'Aremtha et de Sarepta apparaissent ponctuellement dans des dédicaces grecques dont les auteurs pourraient n'être que des visiteurs pieux de passage sur le site : voir Clermont-Ganneau 1888 (dédicace à Balmarcod sur l'ordre du dieu d'Aremtha), et Rey-Coquais 1999a, p. 613 n. 20 (dédicace grecque inédite de Tyriacos « au dieu saint de Sarepta », divinité topique du village situé sur la côte, en territoire tyrien).

121. Dumézil 1974, p. 362-369.

122. *CIL* 3, 6673, cf. Rey-Coquais 1999a, p. 614 : *Gen(io) do*[*mini*] / *Balmarc*[*odis*] / *C(aius) Vinn*[*ius* - - -]. L. 1 : *Gen(io)* (Rey-Coquais) ; *gen(naeo)*, d'après la dédicace où Balmarcod est qualifié de γενναῖος (*CIL*). L. 3 : je restitue le nom du fidèle, dont la mention est ici attendue ; le gentilice *Vinnius* est connu dans le milieu colonial (*IGLS* 6, 2717, à Baalbek : Quintus Vinius). J.-P. Rey-Coquais mentionne une autre dédicace (inédite) de Deir el-Qalaa avec la formule *Genio domini Balmarcodis*.

123. Alpi & Nordiguian 1994, p. 419-426, n° 1. Voir également Hajjar 1985, p. 375-376, n° 362 (Carnuntum, Pannonie supérieure) : dédicace de deux affranchis « au Génie du Jupiter héliopolitain » (*Gen(io) I(ovis) O(ptimi) M(aximi) Hel(iopolitani)*), pour le salut de Commode, en l'honneur de leur patron, et à la suite d'un ordre divin (*ius(su) dei*).

124. Rey-Coquais 1999a, p. 614 (simple mention de la dédicace au *Genius Fortunae*) et 622 (*Gen(io) col(oniae)* / [*B*]*eryten(sis)*).

125. Waddington, *I. Syrie* 1859 ; *CIL* 3, 153 (d'après G. Mariti) et 6672 (d'après J. Euting), cf. Rey-Coquais 1999a, p. 624, sur une base calcaire : [- - -]*AE*[- - -] / *Genium col(oniae)* / *Antistia Victo/rina fabaria* / *pro salute sua* / [*et*] *C(ai) Antisti et An*[*tis*]/*ti(orum) Victorini et Salvi* / *et Hotarionis et Carae* / *v(otum) s(olvit)*. L. 6 : à la fin, *ETA*[*NI*] (*CIL*) ; *et An*[*tis-*] pour W.-H. Waddington, qui copie *C·ANTISTI·ETA*. L. 7 : *et Salvi* (*CIL*) ; *et Sal*[*vi*] (Waddington). L. 6-7 : comme le remarque J.-P. Rey-Coquais, qui conserve implicitement la lecture *An*[*tis*]/*ti Victorini*, les anthroponymes qui suivent ceux des parents de la dédicante ne sont pas nécessairement ceux de citoyens et l'un d'eux, *Hotarion*, est un nom sémitique ; j'observe toutefois que l'on pourrait lire *An*[*tis*]/*ti(orum)* et considérer que Salvius, Hotarion et Cara sont des enfants de Victorina. L. 8 : le *E* initial, restitué par W.-H. Waddington, est copié par G. Mariti. L. 9 : seul G. Mariti copie *SII* avant *VS*.

126. *CIL* 3, 6680 (Deir el-Qalaa) : Lucius Antistius Vétus.

127. Rey-Coquais 1999a, p. 624. Voir Salomies & Solin 1988, p. 328, sur le *cognomen Fabaria*.

128. *CIL* 3, 6671 (au Musée du Louvre, cf. *CIL* 3, 14165^{4}) : *Fortun*[*ae Ge*]*n(ii) col(oniae)* / [- - - *Fo*]*rtunatus dec(urio) Genium cum* / [*colu*]*mnis et aetomate et incrusta/*[*tio*]*ne marm(orea) de suo fec(it), pro salute* / *sua suorumq(ue) omnium et commu/nis tricensimae v(otum) l(ibenter) a(nimo) s(olvit)* / [- - -]*mmius Magnil*[*l*]*us*. L. 1 : après une brisure initiale, la pierre porte *FORTVN*[- - -]*N · COL*, d'où la restitution proposée dans le *CIL*, [*Deae*] *Fortun(ae)* [*et Ge*]*n(io) col(oniae)* ; la lecture *Fortun*[*ae ge*]*n(ii) col(oniae)*, sous-entendue par Rey-Coquais 1999a, p. 622, 625 et 626, paraît possible d'un point de vue épigraphique, parce qu'elle respecte le nombre de lettres évalué par les précédents éditeurs du texte entre le premier et le second *N* ; cette proposition s'autorise surtout de la formule qu'une dédicace trouvée à Béryte même fait connaître (Mouterde, dans Lauffray 1944-1945, p. 68, n° 5 : *Fortunae* / *Geni(i) coloniae*). L. 2 : je ne sais sur quel texte se fonde la restitution proposée

dans le *CIL* pour les prénom et gentilice de Fortunatus, *C(aius) Iulius* ; quoi qu'il en soit, d'autres restitutions sont possibles (à Deir el-Qalaa, Jalabert 1906, p. 181-182, n° 47 : *Sacrum dei / Balmarcodis Cassius Fortu/natus v(otum) s(olvit))*.

129. De nombreuses inscriptions honorifiques ont été retrouvées à l'intérieur du grand sanctuaire de Baalbek : *IGLS* 6, 2759 (dédicace d'une statue à un prince hérodien, Agrippa I[er] ou Agrippa II, patron de la colonie, aux frais de la cité), 2760 (dédicace à un prince d'Émèse, patron de la colonie), 2761-2768 et 2770-2772 (honneurs rendus aux empereurs, de Vespasien à Galère), 2775-2779 (honneurs rendus aux gouverneurs), 2780-2798 (inscriptions honorifiques diverses). Comme à Deir el-Qalaa, la plupart de ces dédicaces sont le fait des colons eux-mêmes, qui agissent soit individuellement, soit collectivement.

130. Waddington, *I. Syrie* 1858 (pour le salut de Septime Sévère). Rey-Coquais 1999a, p. 623, signale la dédicace latine inédite d'un teinturier en pourpre (*purpurarius*) adressée à Trajan ; Nordiguian 2005, p. 139, publie la photo du linteau où ce texte est gravé.

131. *CIL* 3, 165 : *Imp(eratori) Caesari, divi Tra*[*iani*] */ Par*[*thi*]*ci f(ilio), divi Ner*[*vae n(epoti),*] */* [*Trai*]*an*[*o*] *Hadriano Au*[*gusto,*] */ ponti*[*fici*] *max(imo), trib(unicia) po*[*t(estate) - - -*]*,/ co(n)s(uli) III p(atri) p(atriae) / Col(onia) Iul(ia) Aug(usta) Fel(ix) Ber(ytus)*.

132. *CIL* 3, 14388 : [*Imp(eratori)*] *Caesari, divi* [*Tra*]*/iani Parthici fil(io), divi Nerv*[*ae nep(oti),*] */ Traiano Hadriano Au*[*g(usto),*] */ pontif*[*ici*] *max(imo), trib(unicia) pot(estate)* [*- - -*]*, / co(n)s(uli) III, p(atri) p (atriae), / Col(onia) Iul(ia) Aug(usta) Fel(ix) B*[*er(ytus)*]. Il s'agit bien d'une copie de la dédicace précédente, comme le fait apparaître la comparaison de la mise en page et des lacunes respectives des deux inscriptions.

133. Alpi & Nordiguian 1994, p. 427, n° 2, sur une base calcaire : *Imp(eratori) Caesarị | divi Traiani | Parthici fil(io), divi | Nervae nep(oti), Traiano | Hadriano Aug(usto), pont(ifici) max(imo), trib(unicia) pot (estate) XVII, | co(n)s(uli) III, p(atri) p(atriae), | Col(onia) Iul(ia) Aug(usta) Fel(ix) Ber(ytus)*. Hadrien reçoit sa dix-septième puissance tribunicienne le 10 décembre 132 apr. J.-C.

134. *CIL* 3, 161, sur un fragment d'architrave : [*Imp(eratori) Caes(ari) L(ucio) Septimio Severo pio Pert*] *inaci Aug(usto), p(atri) p(atriae), et col(oniae) Iul(iae)* [*Aug(ustae) Fel(ici) Beryto / ae*]*diculam et simulacra de suo fec*[- - -]. L. 1 : on reconnaît la fin de la titulature de Septime Sévère au datif. L. 2 : comme le nom des dédicants n'est pas connu, le sujet du verbe peut être soit au singulier soit au pluriel. Rey-Coquais 1999a, p. 623, considère ce texte comme une dédicace pour le salut de l'empereur et de la colonie, ce qui se justifierait si *Pertinax* était décliné au génitif *Pertinacis* et non au datif *Pertinaci*.

135. *Digeste* 50, 15, 1.

136. *IGLS* 6, 2739 (Hajjar 1990c, p. 2536), sur un socle, inscription peut-être entière, mais martelée : *SACRA · O*[- - -] */ deo / Ḅalmarc*[*o*]*ḍi*. J.-P. Rey-Coquais propose de restituer *sacra* [*I*]*o*[*vi*] ou *sacra* [*I(ovi)*] *O(ptimo)* [*Maximo*] *deo Balmarcodi*, ou encore de lire *sacrum deo Balmarcodi* ; la restitution de *sacra*[*t*]*o* (solution encore retenue par Y. Hajjar) donnerait une formule épigraphique inédite. Au-delà des difficultés posées par la compréhension du texte, il est remarquable de retrouver à Baalbek un témoignage de dévotion au grand dieu de Deir el-Qalaa.

137. *IGLS* 6, 2964, dédicace répétée sur deux faces d'une base carrée : *Iunoni Reginae / pro salute imp(eratoris) Caes(aris) T(iti) / Aeli Hadriani Antoni/ni Aug(usti) Pii, p(atris) p(atriae), libero/rumque eius, Baebi Ga/ius et Gemellus, fratres, / ex testamento Paetili/ae Luciae matris eorum*, « à Junon Reine, pour le salut de l'empereur César Titus Aelius Hadrien Antonin Auguste, Pieux, père de la patrie, et de ses enfants, les *Baebii* Gaius et Gémellus, frères, conformément au testament de Paetilia Lucia leur mère. » D'autres membres de la *gens Baebia* sont attestés à plusieurs reprises à Baalbek (*IGLS* 6, 2718-2719, 2743) et de la Békaa (*IGLS* 6, 2923, à Ain Houchbay ; Ghadban 1978, p. 401-402, n° 255, sur le Jabal Terbol).

138. Jalabert & Mouterde 1910, p. 223-225, n° 4, d'après la copie et l'estampage de S. Ronzevalle et Dillenseger (*IGLS* 6, 2965), texte assez fruste, incomplet en haut et en bas : [.]*ENAVIGLBAỊ/SILAE ex ius/su Iunon(is), l(ibens) /* [*m(erito) v(otum) s(olvit)*], « ... de Lucius Balsila, sur l'ordre de Junon, ont

accompli leur vœu de bon cœur. » L. 1-2 : je reproduis la copie des premiers éditeurs, qui signalent la présence de signes de ponctuation entre *E* et *N* et entre *L* et *B*, ainsi qu'une ligature *AV* ; à la fin, la haste subsistante pourrait être *I*, *L* ou *R*, selon L. Jalabert et R. Mouterde, qui lisent *E navic(ulario), L(ucius) Bal/silae* ; J.-P. Rey-Coquais fait disparaître à juste titre la mention improbable d'un collège d'armateurs, puis il propose [.]*EN Auṛẹl(i ?) Bal/silae*, solution peu satisfaisante eu égard aux indications de ses prédécesseurs ; le nom *Balsila* n'est pas attesté par ailleurs sous cette forme. L. 3-4 : le nombre des dédicants n'étant pas connu, la lecture *l(ibentes)* [*m(erito) v(otum) s(olverunt)*] est également envisageable.

139. Sur le culte de Cronos et de Saturne, *supra*, chapitre 5. À Massa, le dévot de Saturne est Marcus Longinus Falcidianus (*IGLS* 6, 2976). Les noms d'autres membres de la *gens Longina* sont bien attestés à Béryte et dans la Békaa : Longina Actilla est mentionnée dans une épitaphe d'El-Karak (*IGLS* 6, 2957) ; un Quintus Longinus est connu d'après un fragment de corniche trouvé devant le temple de Bacchus à Baalbek (*IGLS* 6, 2872 *ter*, *a*) ; Quintus Longinus Nicon, affranchi de Quintus Longinus Fortis Quintillianus, est l'auteur d'une dédicace au Jupiter héliopolitain à Béryte (Ghadban 1997, p. 223-230, n° 2). Tous ces textes émanent du milieu colonial.

140. Béryte : inédit. Kfar Zabad : dédicace bilingue publiée par Ghadban 1981, p. 153.

141. *IGLS* 6, 2978, sur un bloc calcaire remployé dans le mur du bain, à l'intérieur de la résidence omeyyade d'Aanjar : Τῇ κυρίᾳ Κόρῃ Ἰουλία, σύ̣μβιος [- - -] | τὸ τρίτον μισθοῦ τῶν οἰκοδόμ[ων - - -], « à la maîtresse Coré, Julia, épouse de... (offre) le tiers du salaire des maçons... ». Hajjar 1977, p. 221-223, n° 195 (Chuvin 1991b, p. 223-224), pour le texte de Béryte.

142. Seyrig 1932 (*AntSyr* 1, p. 55-61). Voir également Seyrig 1962b, p. 206-207 (*AntSyr* 6, p. 113-114), à propos de Ptolémaïs.

143. Belayche 2001, p. 209-219.

144. Hajjar 1977, p. 221-223, n° 195 (Chuvin 1991b, p. 223-224), pour le texte de Béryte. *IGLS* 6, 2738 (Hajjar 1977, p. 17-18, n° 7), pour celui de Baalbek, gravé sur un fragment d'architrave appartenant peut-être à un édicule : [- - - *Merc*]*urio Apolloni quod voverat L(ucius) Af*[*idenus* - - - / - - - *pr*]*ocuravit L(ucius) Afidenus Philippus* [- - - / - - -]*NTO Suavis* [- - -]. Voir l'Apollon en marbre, peut-être exposé dans un nymphée de la Béryte romaine, actuellement au Musée de Beyrouth : Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 85, n° 44.

145. *IGLS* 6, 2921 : *Apollini pro salute / M(arci) Senti Gemelli adulescentis / M(arcus) Sentius Valens nutricius v(otum) s(olvit)*, « À Apollon pour le salut de Marcus Sentius Gemellus, adolescent, Marcus Sentius Valens, (son père) nourricier, s'est acquitté de son vœu. »

146. *IGLS* 6, 2949, sur le bandeau supérieur de l'autel : [*Dii*]*s Apolloni et Deana*[*e*] / [- - -] *L(ucius) Sevius Rufinus* / [- - -], « aux dieux Apollon et Diane... Lucius Sévius Rufinus... ».

147. Ainsi en périphérie de Tyr, où Apollon possède un sanctuaire (Rey-Coquais 1977, p. 1-3, n° 1, dédicace trouvée dans la nécropole tardive ; Bikai, Fulco & Marchand 1996, sur les fouilles du sanctuaire). Le dieu est aussi important à Sidon depuis la fin de l'époque perse, *supra*, chapitre 5.

148. Tite-Live, *Histoire romaine* 25, 12, 15.

149. Suétone, *Auguste* 31, 1.

150. Sur l'Apollon romain et les Jeux séculaires, Gagé 1955, Scheid 2005a, p. 97-110, et Beard, North & Price 2006, p. 195-196, 198-203.

151. Hajjar 1977, p. 523-558. Rey-Coquais 1980, p. 133, note lui aussi que les colons de Béryte apparaissent comme les plus grands fidèles des dieux de la triade héliopolitaine.

152. Seyrig 1962b, p. 201 (*AntSyr* 6, p. 108), avait déjà rassemblé les dédicaces explicitement adressées par les colons de Béryte aux dieux de Baalbek, non seulement chez eux, mais aussi dans l'Empire romain. Ces textes et les monuments sur lesquels ils sont gravés sont reproduits dans Hajjar 1977, n[os] 195-197 (dédicaces latines de Béryte à la triade héliopolitaine), 199-207 (dédicaces de Béryte au Jupiter héliopolitain), 211-212 (dédicaces de Béryte à Vénus, avec les corrections de Rey-Coquais 1999b, p. 639-640 et n. 32, pour la première), 213-214 (dédicaces de Béryte à Mercure), 281 (Zellhausen), 285 (Nîmes), 300-301 (Pouzzoles), 307 (Syène). Il faut également tenir

compte des dédicaces faites par les Héliopolitains après 193 apr. J.-C. : Hajjar 1977, n° 290 (Rome). On peut y ajouter les inscriptions publiées plus récemment par Salamé-Sarkis 1987, p. 130-132, n os 6-10 (Baalbek), Alpi & Nordiguian 1994, p. 419-426, n° 1 (Béryte), et Ghadban 1997, p. 223-230, n ° 2 (Béryte), ainsi que d'autres dédicaces latines inédites de Béryte et de Byblos. Pour les monuments anépigraphes de Béryte figurant les divinités de la triade héliopolitaine : Hajjar 1977, nos 208 (statuette de bronze doré représentant le Jupiter héliopolitain), 209 (statuette de marbre fragmentaire, reproduisant l'image du Jupiter héliopolitain), 210 (bras droit d'une statue du Jupiter héliopolitain, couvert de bijoux) ; Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 93-94, nos 52-53 (Mercure).

153. L'ethnique de Quintus Tédius Maximus, fidèle du Jupiter héliopolitain à Athènes (Hajjar 1977, n° 268), est indéterminé, mais ce personnage est sans doute identifiable au citoyen de Béryte qui adresse une dédicace au même dieu à Baalbek, sous Antonin le Pieux (*IGLS* 6, 2715). Ce cas d'homonymie parfaite entre un fidèle du culte héliopolitain et un colon de Béryte est unique à ce jour.

154. Hajjar 1977, n os 187-192 (monnaies de Ptolémaïs aux types héliopolitains, d'Élagabal à Salonine) ; Dabrowa 2001, p. 76 (nouveau lotissement de vétérans sous Élagabal).

155. Bet Guvrin est refondée en une Lucia Septimia Sévéra Éleuthéropolis en 199-200 apr. J.-C. ; Belayche 2001, p. 64, y signale la découverte d'une dédicace privée au dieu de Baalbek pour le salut de Commode, mais les monnaies au type du Jupiter héliopolitain sont émises à partir de 206-207 apr. J.-C., sous Caracalla, puis ensuite sous Élagabal (Hajjar 1977, nos 251-253). Devenues les cités de Lucia Septimia Sévéra Diospolis en 201 et d'Antoninopolis en 221 apr. J.-C., Lydda et Emmaüs frappent des monnaies avec le même type respectivement sous Géta (Hajjar 1977, n ° 256) et sous Élagabal (Hajjar 1977, n° 255). Le cas de Flavia Néapolis semble différent. Sous Antonin le Pieux, Marc Aurèle et Lucius Vérus, la frappe de monnaies représentant un dieu semblable au Jupiter héliopolitain pourrait y commémorer l'achèvement d'un projet édilitaire d'Hadrien précisément arrivé à son terme sous Antonin en 158 apr. J.-C., la construction du temple de Zeus sur le Mont Gérizim, le haut-lieu de la cité. Cité fondée par Vespasien et devenue une colonie uniquement sous Philippe l'Arabe, Néapolis frappe des monnaies représentant un dieu semblable au Jupiter héliopolitain sous Antonin le Pieux, puis sous Marc Aurèle et Lucius Vérus (Hajjar 1977, nos 257-263). Belayche 2001, p. 206-207, insiste sur le fait que le titulaire du temple du Gérizim n'est sans doute pas le grand dieu de Baalbek. L'emprunt se limiterait donc, ici comme ailleurs en Palestine, au domaine iconographique.

156. Hajjar 1977, nos 193, pour Arca (Sévère Alexandre), et 194, pour Orthosie (Élagabal).

157. Dabrowa 2001, p. 80.

158. Selon Seyrig 1955, p. 28 (1985, p. 94), les monnaies d'Orthosie et d'Arca, frappées à Tripolis, représentent peut-être « une sorte de sanctuaire fédéral, commun à toutes deux ». Hajjar 1977, p. 220, le suit.

159. Hajjar 1977, p. 540-541.

160. Hajjar 1977, p. 532-534, et 1990b, p. 2501.

161. Hajjar 1977, n° 222 : fragment d'une idole en marbre blanc représentant le Jupiter héliopolitain selon le type engainé ; le dieu est flanqué des taureaux habituels. On en rapprochera la dédicace latine inédite d'un citoyen de Béryte au même dieu, également à Byblos.

162. Hajjar 1977, n° 226 : statuette de bronze représentant l'idole engainée du Jupiter héliopolitain.

163. Renan 1864-1874, p. 332, pl. 22, 4 : fragment d'un haut-relief portant l'image du Jupiter héliopolitain engainé, découvert à Jounié et conservé au Musée du Louvre (Gubel 2002, p. 76, n ° 64). Hajjar 1977, p. 272-273, n° 230, et 1985, p. 354-355, attribue arbitrairement ce monument au temple de Sarba (**30**), proche de Jounié, qu'il inclut dans sa liste des sanctuaires héliopolitains. La dédicace grecque du petit autel découvert à Sarba par E. Renan indique que le temple est en réalité dédié à un Zeus céleste. Voir Gatier, dans Gubel 2002, p. 75, n° 63.

164. *CIL* 3, 6683 et 14392*d* (Hajjar 1977, n° 215), cf. Rey-Coquais 1992b, p. 350-352 (*AE* 1992, 1690) : dédicace à la triade ; l'auteur est l'affranchi Marcus Sentius Faustus qui, à Béryte, s'adresse à Mercure pour le salut des siens et de sa patronne ; d'autres *Sentii* sont connus à Baalbek (*IGLS* 6, 2847) et dans la Békaa (*IGLS* 6, 2921). Hajjar 1977, n° 216, cf. Rey-Coquais 1999a, p. 621 n. 49 (pour le gentilice des dédicants, *Pultius* et non *Pullius*), avec la photo ancienne dans Nordiguian 2005, p. 136 : dédicace au Jupiter héliopolitain d'un autel orné de l'image du dieu. Hajjar 1977, n° 217 : autel orné de l'image d'un dieu semblable au Jupiter héliopolitain ; bien que la dédicace soit lacunaire au début et que le Jupiter héliopolitain soit connu par ailleurs pour prêter son apparence à des divinités libanaises, Rey-Coquais 1999a, p. 621-622, est peut-être excessivement réservé sur l'attribution de cet autel à la série des monuments hélioplitains. Hajjar 1977, n° 218 : dédicace de Lucius Oppius Mercurianus au Jupiter héliopolitain. Le petit autel inédit portant une dédicace bilingue à Aphrodite et à Vénus est probablement consacré à la parèdre du dieu de Baalbek ; Rey-Coquais 1999a, p. 620-621, en signale la présence sur le site.
165. *AE* 1928, 84, révisé sans profit dans *IGLS* 6, p. 108 n. 1, Hajjar 1977, p. 270-271, n° 228, et Petolescu 1989 (*AE* 1989, 738 ; Petolescu 2000, p. 426-427, n° 409) : [*Pro salute I*]*mp(eratoris) Caes (aris)* / [- - -]*ani Aug(usti) p(atris)* [*p(atriae)* / *I(ovi)*] *O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano)* / [- - -] *Spuri(i) f (ilius) Fab(ia tribu) Maxi/*[*mus - - -*] *leg(ionis) XIII Gem(inae)* / [*v(otum)*] *l(ibens) a(nimo) s(olvit)*, « pour le salut de l'empereur César… Auguste, père de la patrie, à Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, … Maximus, fils de Spurius, de la tribu Fabia, … de la XIII^e légion *Gemina*, s'est acquitté de son vœu de bon gré. » Dans la cour du grand sanctuaire de Baalbek, une inscription honorifique gravée sur la base d'une statue mentionne un officier de cette légion qui a participé à la guerre parthique de Trajan (*IGLS* 6, 2789 ; Petolescu 2000, p. 425, n° 408). Ainsi s'explique que d'autres officiers de la même légion adressent des dédicaces au Jupiter héliopolitain en Dacie : il s'agit de Caius Domitius Valens, peut-être centurion, à Sarmizegetusa (Hajjar 1977, n° 269 ; *IDR* 3/2, 243), et de Lucius Licinius Messalinus, centurion, à Micia (Hajjar 1977, n° 271 ; *IDR* 3/3, 96) ; toujours à Micia, Quintus Licinius Macrinus, centurion de la IV^e légion *Flavia Felix*, est un autre dévot du même dieu (Hajjar 1977, n° 270 ; *IDR* 3/3, 95). Il est d'ailleurs possible que ces individus soient originaires de Béryte ou d'Héliopolis, car leurs gentilices, *Domitius* et *Licinius*, sont bien attestés dans l'onomastique coloniale : l'Héliopolitain Marcus Domitius Valens est connu par un diplôme militaire de Lambèse (*CIL* 8, 18084, l. 75) ; à Béryte, Lucius Licinius Galérius, fils de Titus, est un fidèle du Jupiter héliopolitain (Hajjar 1977, n° 203) ; Marcus Licinius Pompenna Potitus Urbanus, fils de Sextus, de la tribu Fabia, est prêtre du même dieu, magistrat de la colonie et patron de Marcus Licinius Fyrmus (*IGLS* 6, 2791 *A*, à Baalbek).
166. Hajjar 1977, p. 274-284, n° 231, sur un autel remployé dans les fondations du château druze de Choueifat, au sud de Beyrouth : *I(ovi)* [*O(ptimo)*] *M(aximo) H(eliopolitano) V(eneri) M(ercurio)* / *conservatori/bus, C(aius) Ṿaḷ(erius) pr*[*o*] / *salute Iu(liae) Bur/rianae uxoriṣ* / *suae, v(otum) l(ibenter) a (nimo) s(olvit)*, « à Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, à Vénus, à Mercure, aux sauveurs, Caius Valérius, pour le salut de Julia Burriana, son épouse, s'est acquitté de son vœu de bon gré. » À Doura, la dédicace au Jupiter héliopolitain sauveur émane d'un personnage homonyme, qui associe ses propres vœux à ceux de sa femme et de ses fils (Hajjar 1977, p. 195, n° 171). Tous ces personnages pourraient être apparentés. Le gentilice *Valerius* est bien attesté dans l'onomastique coloniale : outre Marcus Valérius Probus (Hall 2004, p. 202-203), on peut citer Caius Valérius Rufus, fils de Tibérius, honoré par les décurions de Béryte (*AE* 1912, 179), ainsi que d'autres *Valerii* connus à Baalbek (par exemple *IGLS* 6, 2714 : Lucius Valérius Mélior, fils de Lucius, de la tribu Fabia).
167. Dédicaces de deux villageois : *IGLS* 6, 2731 (Salamanès et Mercurius, fils de Mambogaios, du village de Maarra de Saméthos). Mention d'emplacements réservés à des communautés villageoises dans le grand sanctuaire : *IGLS* 6, 2802-2803 (Gerda), 2804 (Elphana des Apaméens). Dédicaces aux dieux de Baalbek émanant des citoyens de Béryte et d'Héliopolis et de leurs

affranchis : *IGLS* 6, 2714-2716, 2718-2721, 2723, 2730, 2738 ; Salamé-Sarkis 1987, p. 130-131, nos 7-8. Visiteurs étrangers : *IGLS* 6, 2729 (un Aradien), 2747 (un prince d'Émèse).

168. Hajjar 1977, n° 152 ; Ghadban 1978, p. 305-306, n° 172, sur le dé d'un autel découvert près des ruines du temple : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / T(itus) Clodius / pro sal(ute) sua / et Quarti, filii / eius, v(otum) l(ibens) s(olvit)*, « à Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, Titus Clodius, pour son propre salut et pour celui de son fils Quartus, s'est acquitté de son vœu de bon gré. » Le gentilice *Clodius* est attesté à Béryte pour un dévot de la triade héliopolitaine (Hajjar 1977, n° 195, cf. Chuvin 1991b, p. 223-224) et à Niha (*IGLS* 6, 2940, épitaphe grecque des fils de Caius Clodius Marcellus).

169. *IGLS* 6, 2923 (Hajjar 1977, n° 129, avec des doutes inutiles sur l'établissement du texte) : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) Q(uintus) Baẹbius Rufus* [*v(otum) s(olvit) l*]*ib(enter)* « À Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, Quintus Baebius Rufus s'est acquitté de son vœu volontiers. » S'il n'est pas le même homme, Quintus Baebius Rufus, l'auteur de la dédicace du nymphée, pourrait être apparenté au personnage homonyme qui adresse une dédicace à Jupiter héliopolitain à Baalbek avec ses trois fils (*IGLS* 6, 2718). D'autres membres de la *gens Baebia* sont connus à Baalbek et dans la Békaa : *IGLS* 6, 2719, 2743, 2964 ; Ghadban 1978, p. 401-402, n° 255.

170. *IGLS* 6, 2953 (Hajjar 1977, n° 145), sur le dé d'un autel : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H(eliopolitano) / C(aius) Iulius / Ruf*[*i*] *f(ilius), Fab(ia tribu) / Mag*[*n*]*us v(otum) s(olvit). / C(aio) Antistio Vete(ri), C(aio) Manl(io) co(n)s(ulibus)*, « à Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis, Caius Julius Magnus fils de Rufus, de la tribu Fabia. Sous le consulat de Caius Antistius Vetus et Caius Manlius (96 apr. J.-C.). » Le dédicant est sans doute le fils d'un officier enterré à El-Karak à l'âge de quatre-vingt-quatre ans, le primipile Cnaeus Julius Rufus fils de Lucius, de la tribu Fabia (*IGLS* 6, 2955), dont une inscription découverte à Beyrouth retrace la carrière. Voir Ghadban 1997, p. 206-223, n° 1 (*AE* 1998, 1435). Un personnage homonyme est attesté à Deir el-Qalaa, Jalabert 1906, p. 185, n° 54 : *Pro sal(ute) Pa*[- - -]*ae C(aius) Iul(ius) Magnu*[*s v(otum s(olvit)*].

171. Anonymat des dédicants : *IGLS* 6, 2975 (Mar Gourios Qana) ; Ghadban 1981, p. 153 (Kfar Zabad). Dédicaces lacunaires : *IGLS* 6, 2901 (Ras-Baalbek), 2909 (Deir el-Ahmar), 2910 (Btédaai) ; Hajjar 1977, nos 139 (Haouch el-Omara) et 151 (Tell Hamzé). Les seules exceptions remarquables concernent Callistus et Apollonius, à Deir Labas, ainsi que Zabdas fils d'Isauricus, à Nabha, dont rien n'indique qu'ils soient des citoyens romains. Les deux premiers, qui formulent des vœux « pour le salut de leurs maîtres », pourraient être esclaves de colons : *IGLS* 6, 2952 (Hajjar 1977, n ° 134). Pour le texte de Nabha, Hajjar 1977, n° 146 ; Ghadban 1980, p. 103, n° 2 (*AE* 1983, 930).

172. Feix 2008, pour la statue de Vénus. Ronzevalle 1937, p. 36-37, pl. 9-10 ; Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 86, n° 45, statuette provenant des ruines du temple, aujourd'hui au Musée de Beyrouth : dieu pâtre vêtu d'une chlamyde agrafée sur l'épaule droite, dont un pan retombe sur l'épaule gauche ; la tête, une partie du bras droit et les pieds manquent ; le jeune dieu porte un petit chevreau accroupi dans les plis du vêtement, un bouquet de feuillage et de fruits dans la main gauche, tandis que la main droite tient un motif végétal (grappe de raisin ou bouquet d'épis) dont trois pédoncules subsistent. Statuettes analogues de Yammouné et des environs : Ronzevalle 1937, p. 39-41, pl. 12 ; Hajjar 1977, n° 144, pl. 54 (Khirbet Jbab el-Homr).

173. *IGLS* 6, 2908.

174. Ronzevalle 1901, p. 479 : « tous ces petits temples adossés au Liban et à l'Anti-Liban furent, à l'époque romaine, comme des succursales du grand sanctuaire de Baalbeck ». Plus prudent, Hajjar 1985, p. 349-350, inclut Harbata (**47***), Nabha (**48***), Deir el-Ahmar (**49**) et Mar Gourios Qana (**65**) dans sa liste des sanctuaires héliopolitains de la Békaa.

175. Hajjar 1977, n° 265.

176. Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 24, en majuscules (J. & L. Robert, *Bull. ép.* 1939, 471 ; Hajjar 1977, n° 224 ; Yon 2009b) : ΔΕΙΜΕΙΓΕΟ|ΙΤΟΥΗΛΕΙΟ|ΥΠΟΛΕΙΤΟΥ.

177. Y. Hajjar suit l'avis de Seyrig 1939a, p. 441 (1985, p. 142), qui, sans se prononcer sur la lecture du texte dont il est ici question, paraît lui aussi attribuer le temple de Sfiré au Jupiter

héliopolitain. Les temples de Sfiré figurent dans la liste des sanctuaires héliopolitains de Hajjar 1985, p. 352-353, selon qui les dédicaces grecques à la grande déesse locale, Aphrodite céleste, qualifiée de maîtresse, seraient adressées à la Vénus de Baalbek.

178. Rendel Harris 1891, p. 30-31 (Hajjar 1977, p. 258 n. 4), sur un bloc de calcaire, brisé à gauche, provenant des ruines d'Afqa : [- - - C]ΩΤΗΡΙΑC[- - -| - - -]ΤΩΝΕΥCΕΒΕ[Υ| - - - Ο]ΥΑΥΡΗΛΙΟC| [ΕΞ]ΩΔ[- - -]Η[- - -]ΠΟΛΕΙ[- - -]. L. 1 : il faut lire au début la formule usuelle [ὑπὲρ σ]ωτηρίας, probablement suivie du nom d'un ou de plusieurs empereurs. L. 3 : Αὐρήλιος est le nom du dédicant. L. 4 : malgré les réserves de Y. Hajjar, la restitution de Δ[ιὶ] Ἡ[λιο]πολεί[τῃ] est certaine.

179. Rey-Coquais 1999b, p. 640, n° 7.

180. À Qalaat Faqra, l'un d'eux pourrait être l'auteur de la dédicace gravée sur une architrave dans les ruines du grand temple (**31 C**). Voir Rey-Coquais 1999b, p. 641, n° 8 : M(ᾶρκος) Ἰ(ούλιος) Πετρωνιανὸς οὐετρανὸς βουλευτὴς| ἐκ τῶν ἰδίων ἀνέθηκεν, « Marcus Julius Pétronianus, vétéran, bouleute, a consacré (ceci) à ses frais. » Selon l'éditeur, le dédicant n'est ni un bouleute de Byblos, dont le territoire n'atteindrait pas la région de Qalaat Faqra, ni un décurion de Béryte, qui écrirait en latin sur le territoire de la colonie. Ce dernier argument est discutable car, comme le note Gatier, *Bull. ép.* 2001, 484, l'inscription pourrait dater du III^e^ s. apr. J.-C. : à cette époque, l'usage du grec se banalise aussi dans les colonies romaines d'Orient. Un petit autel votif entreposé dans les ruines du grand sanctuaire de Qalaat Faqra porte la dédicace d'un autre citoyen romain, Titus Nummius Valens (Rey-Coquais 1999b, p. 643, n° 16).

181. Hajjar 1977, n° 220.

182. Nordiguian 2005, p. 224, publie la photo de ce monument inédit.

183. Seyrig 1955 (1985, p. 91-95) ; Hajjar 1977, n° 221 ; Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 124, n° 77 (photo du bas-relief, au Musée de Beyrouth). Le dos du monument est simplement équarri. Il était peut-être encastré dans une niche rupestre.

184. Hajjar 1977, n° 165 (autel découvert à Brahlia).

185. Clermont-Ganneau 1898d, p. 397-398, n° 1 (Hajjar 1977, n° 169), sur une pierre autrefois remployée dans un moulin à proximité de Souk Ouadi Barada : Ἔτους ηξυʹ Δύστρου λʹ, Διὶ [με| γ]ίστῳ Ἡλιοπολείτῃ τῷ κυρίῳ,| ὑπὲρ σωτηρίας κυρίου| Καίσαρος, Λυσίας καὶ Σπού|ριος καὶ Ἀνείνας, υἱοὶ Λυσ[ίου]| ἐκ τῶν ἰδίων τὸν βωμὸ[ν]| ἀνέθηκαν καὶ παρ᾽ ὁμολο|γίαν ἐπο[ί]ησαν. Datée de mars 157 apr. J.-C., la dédicace est faite pour le salut d'Antonin le Pieux. Parmi les noms des donateurs, on trouve un nom grec (Λυσίας), un prénom latin utilisé comme nom unique (*Spurius*) et un nom sémitique très fréquent dans la région (Ανεινας).

186. Waddington, *I. Syrie* 2556 (Clermont-Ganneau 1901a ; Hajjar 1977, n° 167), sur un bloc trouvé en remploi dans la fontaine du village : [Διὶ μεγίστῳ Ἡλιο]πολί[τ]ῃ, Γάιο[ς| . . . .]θέου (εἱε)ρεύ(ς)· ἐγένετ[ο τὸ|δ]ε διὸ ἐπιμελητῶν Αβιδβηλου| [. .]δεου κὲ Ζήνων[ος] Ἰ(ασ)λαμο|[υ] ἐκ τὰ τοῦ θεοῦ κὲ τῆς κώμης. Texte établi par Clermont-Ganneau. L. 2 : au début, plusieurs noms conviendraient pour le patronyme (*e.g.* Δωρόθεος, Τιμόθεος). L'onomastique des épimélètes comporte un anthroponyme grec (Zénon) et des transcriptions grecques de noms araméens pour les patronymes : Αβιδβηλος, connu à Béryte (Waddington, *I. Syrie* 1854 *d*), transcrit *'bdbl*, « serviteur de Bel » ; le nom Ιασλαμος, de lecture incertaine, est apparemment formé sur la racine *slm* et pourrait transcrire l'arabe *yslm* (Hajjar 1977, p. 183, qui signale la graphie Ιασλεμος, attestée à Salkhad, dans le Hauran).

187. Jupiter Optimus Maximus Balmarcod : *supra*, chapitre 5. Jupiter Optimus Beelseddès : *IGLS* 6, 2925. Jupiter Optimus Maximus Malechiabrudénus, Jupiter Malechiabrudès : Mouterde, dans Lauffray 1944-1945, p. 67-68, n° 4 (*AE* 1950, 232), à Béryte ; *CIL* 6, 36792, à Rome, au sanctuaire du Janicule. On ne relève au Liban qu'un exemple de dédicace adressée à un Jupiter qui pourrait être le dieu du Capitole, *CIL* 3, 156 (Deir el-Qalaa), s'il ne s'agit pas de Balmarcod ou du Jupiter

héliopolitain : *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) / pro sal*[*u*]*t*[*e*] */ Agripp*[*ae*]. À Béryte, Jupiter est aussi simplement qualifié de *pater* : Colonna-Ceccaldi 1870 (*CIL* 3, 6040).

188. Ghadban 1987, p. 232-233 (*SEG* 37, 1456).

189. *IGLS* 6, 2731 (Békaa) ; *I. Syrie* 1875 *a* (Souk Ouadi Barada) ; Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (Nébi Abel).

190. Seyrig 1955, p. 25-28 (1985, p. 91-95). Sur le σημήϊον hiérapolitain et les monuments apparentés, des enseignes sacrées de la glyptique syrienne aux *vexilla* de l'armée romaine, voir Seyrig 1960, p. 233-246 (*AntSyr* 6, p. 79-92), Seyrig 1972b et Lightfoot 2003, p. 446-449, 540-547. L'utile mise au point de J.L. Lightfoot ne tient pas compte du fait que le σημήϊον n'a aucun rapport avec les théonymes sémitiques tels Σειμος et *Sima*. Voir Milik 1967, p. 567-570, Milik 1972, p. 408-411, et Gatier 1997, p. 761-762.

191. Rey-Coquais 1999a, p. 616-617, d'après un examen de la partie gauche du texte, gravée « sur ce qui paraît être un fragment d'architrave » : *Taberna obligatorum I(ovis) O(ptimi) M(aximi) B (almarcodis) / et Iunonis et Iovis Sime*. Milik 1972, p. 411-412, retient la lecture du *CIL* 3, 6669, avec *et Iunonis fil. Iovis Sime*, à la l. 2 (généralement interprété *et Iunonis fil(iae) Iovis Sime*, « de Junon (et) de la fille de Jupiter, Sime »), qu'il corrige et qu'il complète pour sa part de la façon suivante : *I (ovis) O(ptimi) M(aximi) B(al) et Iunonis R(eginae) et Iovis Sim(a)e* [*et Celestis...*], « Jupiter Très-Bon Très-Grand Bal et Junon Reine et Jupiter Sima et Caelestis », ces quatre divinités étant censées composer la prétendue tétrade divine de Béryte vénérée par un thiase dans la *taberna* de Deir el-Qalaa.

192. Gatier 1997, p. 761-762.

193. Milik 1967, p. 567-570, et 1972, p. 408-411.

194. Ronzevalle 1903b ; Clermont-Ganneau 1905 (*OGIS* 590 ; Milik 1972, p. 411-413 ; Bonnet 1991, p. 78-80, et Rey-Coquais 1999a, p. 617-619, rapportent les lectures proposées), cf. Nordiguian 1993-1994, p. 371, fig. 35-36, et 2005, p. 140 (restitution de l'autel à colonnettes, avec fac-similé et photo du fragment portant l'inscription latine). Pour le texte grec : Θεῷ ἁγίῳ Βαλ(μαρκωδι) | καὶ θεᾷ Ἥρᾳ καὶ θε[ῷ] | Σιμᾳ καὶ νεωτέρᾳ | Ἥρᾳ Κ(οΐντος) Ἀνχαρη|νὸς Εὐτυχὴς χαλ|κουρ (γ)ὸς καὶ ΟΜ[- - -]|Ι[- - -]ΗΣ ΠΑΥ[- - -]. L. 1 : je développe le nom du grand dieu local, attendu en tête d'une dédicace où figure celui de sa parèdre ; C. Clermont-Ganneau restitue Βαλ[μαρκοδι], en supposant que la partie manquante est gravée dans le prolongement de la première ligne, sur la face latérale droite ; Θεῷ ἁγίῳ Βάλ (Ronzevalle, Milik). L. 2-3 : θε[ῷ] | Σιμᾳ (Milik) est préférable à θε[ᾷ] | Σιμᾳ (Ronzevalle, Clermont-Ganneau), d'après la forme latine *Iovis Sime*, attestée à Deir el-Qalaa même (*supra*). L. 5-6 : C. Clermont-Ganneau restitue correctement χαλ|κουρ(γ)ός au lieu de Χαν|κοΰριος, initialement considéré par S. Ronzevalle comme un ethnique. L. 6-7 : καὶ ὁ μ[α|θητ]ὴς Παῦ[λος] est la conjecture de W. Dittenberger (*OGIS*), méconnue des autres éditeurs.

195. Ronzevalle 1903b, p. 44-49. Rey-Coquais 1999a, p. 618-619, est enclin à conserver cette solution, la seule selon lui qui permette d'expliquer le lien entre une impératrice, saluée du titre habituellement conféré aux impératrices, et la grande déesse carthaginoise dont Élagabal a mis le culte en honneur à Rome. Cependant, S. Ronzevalle conjecture que la dédicace sort de l'ordinaire, à partir d'une double erreur bien mise en évidence par Clermont-Ganneau 1905, p. 38-39 : premièrement, il conserve la lecture de Χαλκοΰριος, qu'il estime être un ethnique arabe ; deuxièmement, il considère également *Ancharenus* comme un nom d'origine arabe, et il tire de là ses conclusions sur l'origine du dédicant et sur ses éventuels liens ethniques avec l'impératrice syrienne. Or, C. Clermont-Ganneau montre qu'il faut lire χαλκουρ(γ)ός et rappelle qu'*Ancharenus* est un gentilice connu (Salomies & Solin 1988, p. 15). Ajoutons qu'on ne trouve aucune attestation des expressions *Caelestis Soaemias* et *Caelestis Syrorum*.

196. Dion Cassius, *Histoire romaine* 79, 12, 1 ; Hérodien, *Histoire romaine* 5, 6, 3-5.

197. Clermont-Ganneau 1905, p. 37-38.

198. Bonnet 1991 et 1996, p. 46-47.

199. Rey-Coquais 1999a, p. 619 : « Malgré la brillante exégèse de J.T. Milik, la double inscription de Quintus Ancharenus Eutychès garde son mystère. [...] Ne pourrait-on plutôt penser que ce groupement de dieux reflète, non pas un système théologique officiel, mais la dévotion d'une personne privée ? » On peut rapprocher l'inscription de Deir el-Qalaa de la dédicace latine inédite de Béryte aux membres de la triade héliopolitaine et à la déesse Leucothéa, qui n'implique pas non plus l'existence d'une tétrade divine.

200. Seul Milik 1972, p. 411-413, refuse de lire le nom de Balmarcod au début de la dédicace. Il est pourtant hors de doute que le sigle latin *IOMB* et la formule grecque θεῷ ἁγίῳ Βαλ désignent ce dieu. Le développement de *IOMB* est assuré et Balmarcod est qualifié de saint par ailleurs (cf. Rey-Coquais 1999a, p. 626). On peut donc écarter l'idée de J.-T. Milik, selon qui le « dieu saint Bal » est le Baal de Béryte.

201. Voir par exemple, en contexte funéraire, *CIL* 6, 8958 et 35043 (Rome). L'invocation de la Junon des défuntes est fréquente dans les inscriptions. Cf. Le Glay 1956, p. 44 n. 24.

202. *IGLS* 6, 2928-2929 : dédicace et inscription funéraire de Hochméa, prophétesse des dieux de Niha.

203. Rey-Coquais 1992a, p. 252-258. Voir aussi la photo de Nordiguian 2005, p. 57.

204. Siebert 1990, p. 310-311, n^os^ 258-259 ; Bauchhenss & Simon 1992, p. 513, n^os^ 139-144.

205. Seyrig 1954c, p. 83, pl. 12 (*AntSyr* 5, p. 102), cf. *IGLS* 6, 2930, et Bel & Gatier 2008, p. 90-91, n° 1, fig. 5-8. Rappelons que la provenance de la main « de Niha » n'est pas assurée.

Conclusion générale

1 L'état des cultes et des sanctuaires connus au Liban sous l'Empire témoigne de l'avènement d'un nouvel ordre social dans la région entre la conquête du pays par Rome au Ier s. av. J.-C. et la fermeture des temples païens au IVe s. apr. J.-C. Pour s'en convaincre, on dispose aujourd'hui d'informations qui permettent de mettre en perspective la formation du paysage sacré et les témoignages de piété des communautés locales. Dès avant le début de l'Empire, la montagne, loin d'être vide d'hommes, est déjà occupée en permanence par des groupes ethniques différents de ceux qui habitent les villes de la côte phénicienne. Parmi ceux-ci, les Ituréens retiennent particulièrement l'attention des auteurs anciens. Leur légende, probablement forgée dans les villes qu'ils ont dominées entre le milieu du IIe s. av. J.-C. et le milieu du Ier s. apr. J.-C., reprend en tout point les thèmes habituels du discours ethnographique ancien sur le pasteur et le nomade. Elle tend par ailleurs à rendre plus négative encore la présentation traditionnelle du Liban comme un pays confiné, abandonné aux dieux et peuplé d'hommes proches de l'état de nature. Pour autant, elle correspond certainement à l'interprétation d'une réalité que l'on pourrait résumer de la façon suivante : les communautés locales, ignorant la vie en cité, ne sont pas assimilables à leurs voisins phéniciens et damascènes, qui souffrent de leurs déprédations à l'époque où le pouvoir de Rome succède à celui des Séleucides au Proche-Orient ; qu'elles parlent arabe ou non, qu'elles se composent de pasteurs, d'agriculteurs ou de brigands, ces communautés sont au moins partiellement sédentarisées ; à l'image des dynastes ituréens de Chalcis du Liban, leurs représentants les plus puissants sont susceptibles d'écrire en araméen, d'adopter certains traits caractéristiques de la culture hellénique et de rendre hommage à leurs divinités tutélaires dans leurs propres sanctuaires. Au terme de la période considérée, à la fin du IVe s. apr. J.-C., la fermeture et l'abandon progressif des temples bâtis dans la région à l'époque romaine mettent un terme définitif à l'aménagement d'un groupe de sites aussi nombreux que cohérent.

2 Ainsi, bien qu'elle suive plutôt qu'elle ne précède le peuplement du Liban, la construction de sanctuaires n'en correspond pas moins à la manifestation la plus spectaculaire de la mise en valeur de la région aux trois premiers siècles de l'ère chrétienne. Ce mouvement débute au moment où le pouvoir impérial achève de soumettre les montagnards avec le soutien des villes phéniciennes, de Damas et de trois autres cités fondées ou refondées sous Auguste parmi lesquelles se trouve Béryte, la première colonie romaine du Proche-Orient. Même après l'éviction des derniers princes clients, à la fin du Ier s. apr. J.-C., les

cités ne dominent pas forcément toute la montagne, notamment dans les secteurs marginaux où les villages et les sanctuaires sont les plus nombreux. Aménagés, entretenus et fréquentés par les communautés locales, les lieux de culte libanais dépendent en effet de villages dont ils constituent à notre connaissance les seuls espaces publics. Leur organisation et leur architecture témoignent en permanence de la recherche d'un compromis entre les traditions régionales et les modèles romains importés à Baalbek dès l'époque augustéenne. Comme l'édification des nouveaux temples est le fait de potentats locaux qui prennent la suite des princes clients de Rome au Ier s. apr. J.-C. et qui sont issus des familles les plus riches et les plus puissantes de la région, la constitution du réseau des sanctuaires libanais est bien l'indice d'un important changement économique et social. Pour asseoir leur domination, les fondateurs et les desservants des cultes du Liban bénéficient du soutien logistique des relais du pouvoir impérial au Proche-Orient. Ils contrôlent la gestion de la caisse et des biens-fonds des dieux auxquels ils consacrent eux-mêmes une partie de leurs ressources. Dans ce contexte, le choix qu'ils font d'adapter les traits caractéristiques du vocabulaire architectural grec et romain aux usages locaux est à la fois une manifestation de leur emprise sur la société montagnarde et un moyen de perpétuer leur domination. L'aménagement des sanctuaires libanais est aussi significatif en ce qu'il traduit l'émergence d'une nouvelle conception des espaces sacrés, qui ne serait ni tout à fait la même, ni tout à fait une autre que celle qui aurait prévalu jusqu'alors dans la région.

3 En aucun cas, les sanctuaires du Liban ne sont à l'époque romaine les conservatoires de la prétendue religiosité intemporelle de l'Orient. Que l'on examine leurs noms théophores ou leurs actes publics de dévotion, les fidèles qui les fréquentent se soucient autant de témoigner leur attachement à des coutumes ancestrales que de se conformer aux traditions du monde romain. À cet effet, ils traduisent leur discours religieux en imitant des comportements dont les habitants des villes voisines ont déjà éprouvé l'efficacité en termes de reconnaissance sociale depuis longtemps (et parfois même depuis si longtemps que certains d'entre eux, à l'image de Philon de Byblos, sont plus enclins à promouvoir leur particularisme culturel et religieux qu'à afficher leur hellénisme). Même si les formules théonymiques transcrites en grec ou en latin illustrent souvent l'influence linguistique de l'araméen sur la culture régionale, l'adoption généralisée de la nomenclature grecque et latine masque les distinctions qu'auraient pu établir les fidèles s'ils avaient rédigé leurs dédicaces dans une langue sémitique. Ainsi s'explique que l'originalité des dévotions locales ressortisse surtout au recours aux appellations topiques, qui conjure le danger de la corruption des traditions ancestrales. Si la géographie des cultes hellénisés et romanisés du Liban n'épouse pas nécessairement les contours des territoires civiques, c'est sans doute parce qu'elle tend désormais à s'inscrire dans un cadre soit plus étroit (le village), soit plus vaste (la montagne et la côte, le Proche-Orient, le monde romain) que celui de la cité. Ces divers constats interdisent d'identifier le Liban à un isolat où les antiques cultes phéniciens et araméens se conserveraient d'autant mieux qu'ils seraient pratiqués par des communautés sans contact avec les villes. Ils amènent à nuancer fortement le modèle prégnant de la montagne refuge, qui, même s'il attire justement l'attention sur l'expression de particularismes propres au milieu montagnard, n'explique pas pourquoi la construction des sanctuaires romains a pris une telle ampleur au Liban ni pourquoi les cultes pratiqués en ces lieux sont similaires ou analogues à ceux des cités voisines.

4 Plus généralement, les fidèles semblent adhérer à une théologie devenue en grande partie commune aux sociétés du Proche-Orient romain : un couple de grands dieux occupe la tête de leurs panthéons ; le dieu suprême masculin est parfois pourvu d'un messager ; son pouvoir fait l'objet de spéculations dérivées de l'astrologie hellénistique. La participation des clergés à la définition de ces doctrines n'est pas systématiquement décelable, mais le rôle des prêtres dans la construction, l'aménagement et la gestion des sanctuaires de la région permet de la supposer avec beaucoup de vraisemblance. Les conceptions théologiques que ces derniers promeuvent s'inscrivent au mieux dans les grands courants qui traversent le paganisme du monde romain. Ainsi, l'exaltation des pouvoirs providentiels et salutaires des grands dieux participe pleinement du courant hénothéiste, caractéristique du nouveau style religieux de l'époque impériale, même si elle s'opère principalement au Liban par l'intermédiaire des seigneurs divins de la montagne ou par celui du Jupiter héliopolitain, et non par celui de dieux étrangers tel Sarapis. Dans la production de ce discours religieux inédit, les emprunts au vocabulaire grec jouent un rôle aussi important que dans le reste de l'Orient méditerranéen. Néanmoins, les Romains ne sauraient être réduits à des vecteurs de l'hellénisme. Leur rôle est évidemment perceptible dans la création de la triade héliopolitaine. L'institutionnalisation de ce modèle religieux résulte de la décision délibérée des colons romains de Béryte et non d'un emprunt aux traditions phéniciennes. Le fait que les cultes de Baalbek soient couramment adoptés ou imités dans la Békaa et dans les montagnes voisines implique que ces derniers unifient les dévotions de cette région qu'ils investissent sous Auguste avant de les restructurer et de leur conférer un caractère public. Toutefois, les Romains ne sont pas seulement à l'origine de la réorganisation des panthéons locaux : ils président aussi à l'approfondissement de la religion votive traditionnelle, comme le manifeste le culte des membres de la triade héliopolitaine, notamment Jupiter et Mercure, qui semblent présenter des traits propres aux traditions religieuses des Arabes.

5 Jamais l'hellénisation ni la romanisation des traditions locales ne correspondent uniquement à un changement formel. L'altération du discours religieux est chargée de sens : au-delà des transformations matérielles qu'elle engendre et qui se manifestent par des changements visibles dans la représentation du fait religieux, elle implique aussi l'appropriation parfois inconsciente des codes fondamentaux d'une culture, qui régissent son langage, ses schémas perceptifs, ses échanges, ses techniques et ses valeurs. L'adhésion à ces codes peut paradoxalement éveiller la conscience de leur propre originalité culturelle chez les peuples acculturés (c'est ainsi que Philon de Byblos, en adhérant aux idées partagées par certains Hellènes selon lesquelles les Égyptiens sont les inventeurs des religions et les dieux des mortels jadis divinisés, découvre que les dieux phéniciens hellénisés ne sont pas grecs). En réduisant l'écart entre les cultures locales et celles de l'Empire, le fait de donner des caractères grecs ou romains aux cultes et aux temples aboutit à mettre à distance les groupes sociaux les moins acculturés. Dans la mesure où elle est l'inévitable corollaire de leur promotion sociale, l'acculturation de certains Orientaux a pu inciter l'ensemble des communautés locales à se conformer à l'ordre dominant, celui du monde romain.

Catalogue des lieux de culte

Catalogue des lieux de culte : Introduction

1 La présentation des lieux de culte progresse d'ouest en est (Mont Liban, Békaa, Antiliban et Mont Hermon), et, à l'intérieur de chaque secteur, du nord vers le sud. Sous les noms de chaque site sont décrits les bâtiments d'époque romaine qui s'y trouvaient ou s'y trouvent encore. L'accent est mis sur l'apport des travaux réalisés depuis la parution des ouvrages pionniers de T. Wiegand, *Baalbek* (1921-1925), et de D. Krencker et W. Zschietzschmann, *Römische Tempel in Syrien* (1938). On tiendra également compte des textes et des monuments relatifs aux cultes locaux.

2 L'affectation d'un astérisque au numéro d'un site signale une incertitude, soit sur la nature exacte des vestiges décrits, soit sur leur localisation précise. Certains sanctuaires ne sont connus que par une description sommaire (**13***, **32-33***, **37***, **47-48***, **50***, **65**, **93***, **95***, **98***, **108***) ou par une inscription (**40***, **77***, **80***, **109***, **112***). D'autres, difficilement localisables, ne sont connus que par des remplois dans des bâtiments plus récents (**3***, **7***, **10-11***, **13***, **15-20***, **22***, **26***, **28***, **35***, **41***, **45***, **48***, **66***, **67***, **75***, **81***, **88***). Le relevé de ces remplois présente avant tout l'intérêt de fournir une vue d'ensemble sur la quantité des lieux de culte à l'échelle régionale.

Liban-Nord

1. Beit Jallouk

1 Architecture : Dussaud 1897, p. 308 (description) ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 102-104, 275, 279, 283, 293, pl. 52 et 118, 37 (relevés en 1902, classement parmi les temples anciens) ; Deichmann 1939, p. 116, n° 7 (christianisation) ; Donceel 1966, p. 242-243 (travaux d'H. Kalayan dans les années 1960). Photos : Taylor 1971, p. 119-120 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 207 ; Nordiguian 2005, p. 220-225. Site revu.

Épigraphie : Dussaud 1897, p. 308 (marques lapidaires dans la crypte du temple) ; Seyrig 1961b (1985, p. 145-156), repris dans *SEG* 19, 881-885, cf. Milik 1967, p. 573 n. 4, pour le nom du prêtre Saizoubas (quatre dédicaces et une épitaphe d'époque romaine).

2 Dans une vallée du Akkar, à 3 km au nord/nord-est de Qoubaiyat, près de la source de Nabaa Jallouk, le site (400 m d'altitude) est également appelé *maqâm er-Rab*, « sanctuaire du Seigneur ». Il se compose d'un sanctuaire entouré de tombes d'époque romaine. L'une de ses particularités est d'être construit en basalte, ce qui le distingue des autres sanctuaires libanais.

3 Le mur de péribole du sanctuaire délimite une enceinte rectangulaire avec les longs côtés au nord et au sud. Au moins deux portes monumentales sont aménagées dans le mur est du péribole. Un temple ouvert au sud-est s'élève dans l'axe médian de la cour, en décalage vers le fond, à l'ouest (**fig. 113-114**). Il s'agit d'un édifice périptère pseudo-diptère sur podium, dont le fond de la *cella* est occupé par la plate-forme d'un *adyton*, au-dessus d'une crypte. Le podium du bâtiment comporte deux massifs indépendants, selon un procédé que l'on retrouve à Baalbek (**54 A**) ou à Bziza (**9**) : le premier massif, qui supporte la *cella*, devait être chemisé par un second massif supportant le stylobate périphérique. Le péristyle se composait d'une double rangée de six colonnes en façade, de six colonnes sur le petit côté postérieur et de onze colonnes sur les longs côtés, avec des travées de largeur inégale de part et d'autre de la grande travée centrale. Ses colonnes reposaient sur des piédestaux posés sur l'assise supérieure du podium. Elles étaient faites d'un assemblage de tambours de hauteur réduite, en raison des particularités du basalte local, dont on ne peut tirer de grands blocs. Les chapiteaux qui les surmontaient sont originaux. Seule leur partie supérieure est connue : elle se présente sous l'aspect inhabituel d'un gorgerin sans

congé ni gorge surmonté d'un abaque quadrangulaire avec une moulure lisse en plan incliné ; sous chaque angle de l'abaque, la pointe d'une lourde feuille collée au gorgerin se recourbe vers l'extérieur ; sur chaque face, une mince guirlande ébauchée est suspendue entre les feuilles (**fig. 115**).

Fig. 113. Beit Jallouk (1) : le sanctuaire, vue de l'ouest.



Photo J. Aliquot 2009.

Fig. 114. Beit Jallouk (1) : le temple, vue du sud.



Photo J. Aliquot 2009.

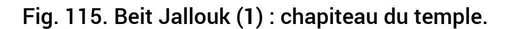


Fig. 115. Beit Jallouk (1) : chapiteau du temple.



Photo J. Aliquot 2009.

4 La *cella* présente un plan rectangulaire. Ses murs sont construits en appareil double avec quelques boutisses, sans scellement dans les joints. En façade, ils se prolongent par des antes. À l'arrière du bâtiment, ils sont décorés de pilastres angulaires. La porte principale de la *cella* n'est pas conservée (mais R. Donceel fait état de la découverte d'un linteau orné d'un aigle). Au sud, à gauche de l'entrée, la façade présente une petite porte menant probablement à une cage d'escalier. D. Krencker et W. Zschietzschmann proposent de restituer une autre cage d'escalier à droite de l'entrée.

5 La *cella* conserve son dallage, la crypte voûtée et le premier degré de l'escalier menant à la plate-forme de l'*adyton* (**fig. 116**). Une porte donnait accès à la crypte au nord de l'escalier. D'après son emplacement, l'escalier menant au niveau supérieur de l'*adyton* était accolé à la plate-forme. À l'endroit où la plate-forme bute sur le mur gouttereau de la *cella*, un pilastre engagé indique l'existence d'une colonnade sur la façade de l'*adyton*. La découverte d'un petit chapiteau corinthien sur le site corrobore cette hypothèse.

Fig. 116. Beit Jallouk (1) : plate-forme de l'*adyton*.



Photo J. Aliquot 2009.

6 Cinq inscriptions se rapportent à l'aménagement du sanctuaire et à l'organisation des cultes locaux. La plus ancienne indique que, grâce aux fonds sacrés, la construction d'un mur est réalisée dans les années 160 apr. J.-C., sous la surveillance du prêtre Saizoubas fils de Baréon et sous l'autorité de son fils Abiddaranès et d'Aboudemmos fils de Sabinus (*SEG* 19, 881). Dans un cartouche, sur un tambour de colonne, une seconde inscription fait état de nouveaux travaux sous la prêtrise et la curatèle de Sabinus, dit aussi Aboudemmos, fils de Sabinus (*SEG* 19, 882). Plus récents d'un siècle, trois autres textes émanent du prêtre Drusus : l'un d'eux est une dédicace à Athéna, probablement la divinité tutélaire du temple (*SEG* 19, 883) ; les deux autres, gravés sur deux faces du même socle, commémorent l'offrande de statues de Némésis et de Kairos Kalos (« l'Instant favorable »), en février 262 apr. J.-C. (*SEG* 19, 884).

7 Le sanctuaire païen a visiblement été envahi par des maisons à une date indéterminée après sa désaffection. Selon D. Krencker et W. Zschietzschmann, une chapelle chrétienne se serait installée dans la *cella* du temple, avec son abside dans le *pronaos*. Il n'en reste aujourd'hui aucune trace.

2. Akroum

8 Architecture : Tallon 1968, p. 56-61 (**A-B**). Photos : Taylor 1971, p. 140-143 (**A-C**) ; Nordiguian 2005, p. 218-219 (**A-C**). Site revu.

9 Le site de la Qalaa surplombe le village moderne d'Akroum (1015 m d'altitude) d'une centaine de mètres. Il comprend trois temples d'époque romaine au milieu d'une agglomération antique très endommagée par des fouilles clandestines. Les deux premiers édifices sont compris dans un seul péribole dont le tracé et une porte monumentale sont encore reconnaissables au sud.

Temple nord (A)

10 Au nord du site subsistent les ruines d'un petit temple tétrastyle prostyle ouvert à l'est. La découverte d'un chapiteau corinthien épannelé permet d'en identifier l'ordre. Dans son état actuel, le bâtiment présente plusieurs caractères originaux. Son portique est démesurément profond par rapport à la taille de l'édifice. Il comporte deux colonnes en retour reliées aux antes de la *cella* par un mur qui monte à la hauteur de leur premier tambour. À l'arrière du bâtiment, une chambre exiguë dans laquelle on pénètre par une baie couverte par un arc a été aménagée : ses murs, plus épais au sud et à l'ouest qu'au nord, sont construits dans un appareil différent de celui de la *cella* ; le mur de fond forme un angle rentrant dans l'angle nord-ouest du bâtiment. Toutes ces particularités semblent postérieures à l'utilisation de l'édifice comme temple.

Temple sud (B)

11 Le second temple s'élevait au sud-ouest du premier et parallèlement à celui-ci. Plus imposant, ce bâtiment était lui aussi un tétrastyle prostyle, ouvert à l'est et pourvu d'un profond *pronaos*. Des dégagements récents révèlent qu'il s'élevait sur un haut podium (**fig. 117**). Le chapiteau de colonnette corinthien découvert devant sa façade pourrait appartenir à un édicule installé dans l'*adyton* plutôt qu'au *pronaos* lui-même.

Fig. 117. Akroum (2) : construction adventice entre la *cella* du petit temple (A), à droite, et le podium du grand temple (B), à gauche.



Photo J. Aliquot 2009.

Temple nord-ouest (C)

12 Au nord-ouest du site, un troisième temple, ouvert au sud-est, occupe le sommet de la Qalaa. On peut en identifier la *cella*, l'emplacement de l'*adyton*, la base du pilier de l'ante nord-est et plusieurs fragments de corniche moulurée.

3. *Mar Challita

13 Description : Renan 1864-1874, p. 117 (El-lesbey) ; Fani 2004-2005 (ouadi Hilsban). Site revu.

14 À 2 km au sud de Qoubaiyat (610 m d'altitude), dans la vallée du Ouadi Hasbane, l'église moderne de Mar Challita est bâtie avec des blocs en grand appareil appartenant peut-être au péribole et au temple d'un sanctuaire romain. Les éléments d'un pressoir antique, plusieurs monuments inscrits et un bloc orné d'une niche contenant l'image d'un porteur d'amphores en bas-relief sont exposés sur place.

4. Arca

15 Architecture et archéologie : Thalmann 1978, 1990, 1998, 2000 et 2005. Site revu.

Histoire de la cité : Starcky 1971-1972 ; Aliquot 1999-2003, p. 239-241, 264-265.
Monnaies au type de Vénus : Hill 1910, p. 109, n^{os} 6-7, pl. 13, 7-8 (Élagabal).

16 Les résultats de la mission française de Tell Arqa confirment l'importance de ce site du Akkar à l'âge du Bronze. Un modeste sanctuaire de l'âge du Fer a été fouillé : accolé au rempart ouest du *tell*, il se compose de deux parties séparées qui comprennent chacune quelques pièces diposées autour d'une cour ; à l'ouest, une pièce de la première cour renferme un autel à cupules ; à l'est, la seconde cour est associée à des pièces adjointes à des installations hydrauliques et à une plate-forme en briques sur laquelle une figurine de déesse trônant a été trouvée en place.

17 L'aspect de l'agglomération à l'époque hellénistique est indéterminé, mais on sait qu'une cité, Héraclée, y a été fondée et qu'elle existe toujours sous les Lagides. À l'époque augustéenne, Arca est vraisemblablement refondée sous le nom de *Césarée du Liban* par les dynastes ituréens du Liban-Nord. Sous l'Empire, la ville s'étend vers la plaine. La chronologie de ces aménagements est incertaine car les travaux archéologiques se concentrent sur les niveaux les plus anciens. Cependant, parmi les vestiges repérés en surface, des colonnes de granite qui ont roulé sur le versant sud-est du *tell* attirent l'attention. Bien que l'endroit d'où elles proviennent n'ait pas été fouillé, il est possible qu'elles appartiennent à un sanctuaire et que ce sanctuaire soit celui de la déesse de la ville, la Vénus *Architis* connue de Macrobe (*Saturnales* 1, 21, 1) et représentée sur les monnaies de la cité.

5. Ouadi Abou Moussa

18 Description : Tallon 1972. Site non revu.

Épigraphie : Rey-Coquais 1972, p. 89-94 (*SEG* 26, 1652).

19 Deux sanctuaires sont établis dans la vallée du Ouadi Abou Moussa, affluent du Nahr el-Bared.

Sanctuaire inférieur (A)

20 Un petit temple à antes, ouvert à l'est (12,73 x 6,50 m) occupait le fond de la vallée (290 m d'altitude). Une seule porte permettait de pénétrer dans la *cella* (6,88 x 5,67 m) à l'origine. Une seconde porte a été percée dans l'ante nord lorsque le bâtiment a été remployé comme une étable et qu'une maison est venue s'accoler à ses antes.

Sanctuaire supérieur (B)

21 Sur la rive gauche de la rivière, le promontoire de la Qalaa (« Forteresse ») domine la vallée, à 393 m d'altitude. Le chemin qui y monte conduit à un second sanctuaire. Il est jalonné d'installations rupestres dont certaines (un abri pour les fidèles de passage, un portique, une citerne) ont été aménagées par Diogénès et sa femme Diodota, à l'intérieur de l'enceinte sacrée, au début de l'année 184 apr. J.-C., comme le rappelle l'inscription gravée sur la falaise près d'une petite chapelle taillée dans le rocher. Des traces de l'enceinte et d'un seuil de porte seraient visibles sur la Qalaa. Sur le promontoire se trouve une citerne, peut-être celle du texte. Au sommet, trois salles sont creusées dans la roche. Au nord-est, au-delà du périmètre délimité par l'enceinte, on signale également des tombes rupestres. M. Tallon pense pouvoir distinguer deux états dans les vestiges repérés sur place : à l'époque de la dédicace, les aménagements de la Qalaa seraient associés au sanctuaire inférieur ; à l'époque protobyzantine, l'abri aurait été transformé en un pressoir à olives, tandis qu'une citerne aurait été ajoutée à l'installation.

6. Sfiré

22 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 20-34, pl. 12-18, 117, 6 et 118, 36 (**A-D**, relevés en 1902) ; Donceel 1966, p. 240-241 (travaux d'H. Kalayan dans les années 1960) ; Collart & Coupel 1977, p. 63-64, 86 (**B**), 73-74 (**E**), 75-76 (**C-D**) ; Dentzer 1990, n° 3 (**D**). Photos : Taylor 1971, p. 118, 157-161 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 202-205 ; Nordiguian 2005, p. 206-217. Site revu.

Épigraphie : Rey-Coquais 2009 et Yon 2009b (dédicaces du sanctuaire **A-C**).

23 Dans la vallée d'un affluent du Nahr el-Bared, sur la rive gauche, Sfiré et ses environs conservent les ruines de quatre sanctuaires. Depuis le village, où se trouve un premier sanctuaire (**F**), une route grimpe jusqu'à un vaste site cultuel (**A-C**), lui-même surmonté de deux autres sanctuaires plus modestes (**D-E**).

Grand sanctuaire (A-C)

24 Le sanctuaire occupe une terrasse au pied du Qornet Hosn el-Aatiq, à 1200 m d'altitude. On jouit là d'une vue panoramique sur Tripoli et sur la région boisée de Sir ed-Daniyé, au-dessus des gorges du Ouadi Qatine, au sud, et des terrasses de la vallée du Ouadi Abou Moussa, au nord. Quelques vestiges indiquent que le site aurait accueilli une basilique chrétienne et une bourgade fortifiée, d'où il tirerait son appellation de *Hosn*,

« Forteresse ». Trois édifices cultuels d’époque romaine (**A-C**) s’y regroupent à l’intérieur du même péribole (**fig. 118**).



Fig. 118. **Sfiré (6) : le grand sanctuaire (A-C), vue depuis le haut-lieu de la terrasse intermédiaire (D).**

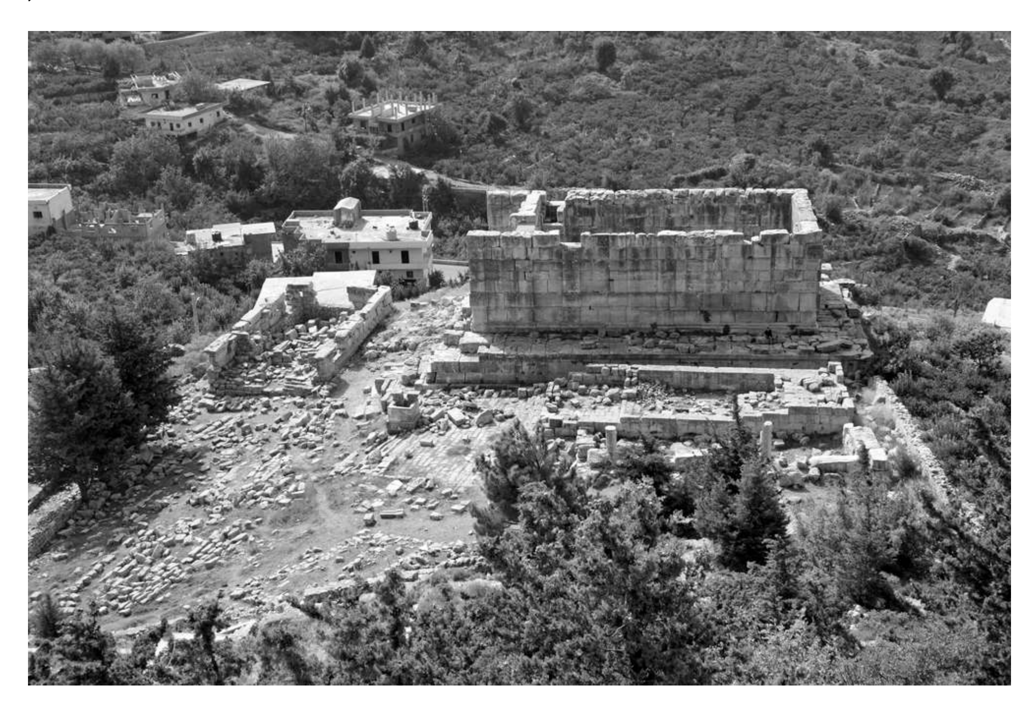


Photo J. Aliquot 2009.

25 Le grand temple (**A**) se distingue comme le plus imposant de tous. Il a dû être conçu à l’origine comme un bâtiment périptère pseudo-diptère sur podium, ouvert à l’est, avec un *pronaos* tétrastyle, un péristyle composé de six colonnes en façade et onze colonnes sur chacun des longs côtés et une *cella* au fond de laquelle s’élevait la plate-forme d’un *adyton* pourvu d’une crypte. Cependant, son podium, fait de blocs mégalithiques, n’a pas été prolongé jusqu’aux murs d’échiffre de l’escalier et, comme les blocs du stylobate sont bruts de taille, il est impossible que les colonnes du *pronaos* et celles du péristyle s’y soient un jour élevées. Seule la *cella* a donc été réalisée. Elle s’élève sur une base attique en grande partie à l’état d’ébauche. Conservés presque partout sur une hauteur de huit assises, ses murs sont construits en appareil simple avec des blocs de grand appareil, voire mégalithiques (certains d’entre eux mesurant jusqu’à 3 m de long). En façade, ils sont prolongés par des antes, auxquelles correspondent des pilastres angulaires à l’arrière du bâtiment, et sont ornés de six pilastres engagés sur chacun des longs côtés, de deux pilastres engagés dans le mur postérieur du temple et d’un bandeau saillant horizontal, à hauteur d’homme.

26 Une large baie axiale et une petite porte latérale donnent accès à la *cella*. À gauche de l’entrée principale, une seconde porte latérale conduit à une cage d’escalier et aux parties hautes du bâtiment. Sur le portail, restauré par H. Kalayan, seul le décor du linteau et de ses deux consoles latérales est achevé ; un aigle en haut-relief se détache au milieu du linteau. À l’intérieur de la *cella*, le dallage pourrait n’avoir jamais été posé. Les murs de la pièce sont ici aussi ornés de pilastres engagés et d’un bandeau saillant horizontal. Les pilastres forment sept travées depuis le mur d’entrée jusqu’au mur de fond.

27 La plate-forme de l'*adyton* occupe les trois dernières travées de la *cella* (**fig. 119**). Deux escaliers sont intégrés dans son massif, l'un plus large, au centre, et l'autre plus étroit, à gauche, tandis qu'une porte latérale donne accès à la crypte, à droite. Les socles engagés qui s'appuient sur la plate-forme sont les seuls éléments conservés au niveau supérieur.



Fig. 119. Sfiré (6) : la plate-forme de l'*adyton* du grand temple (A).

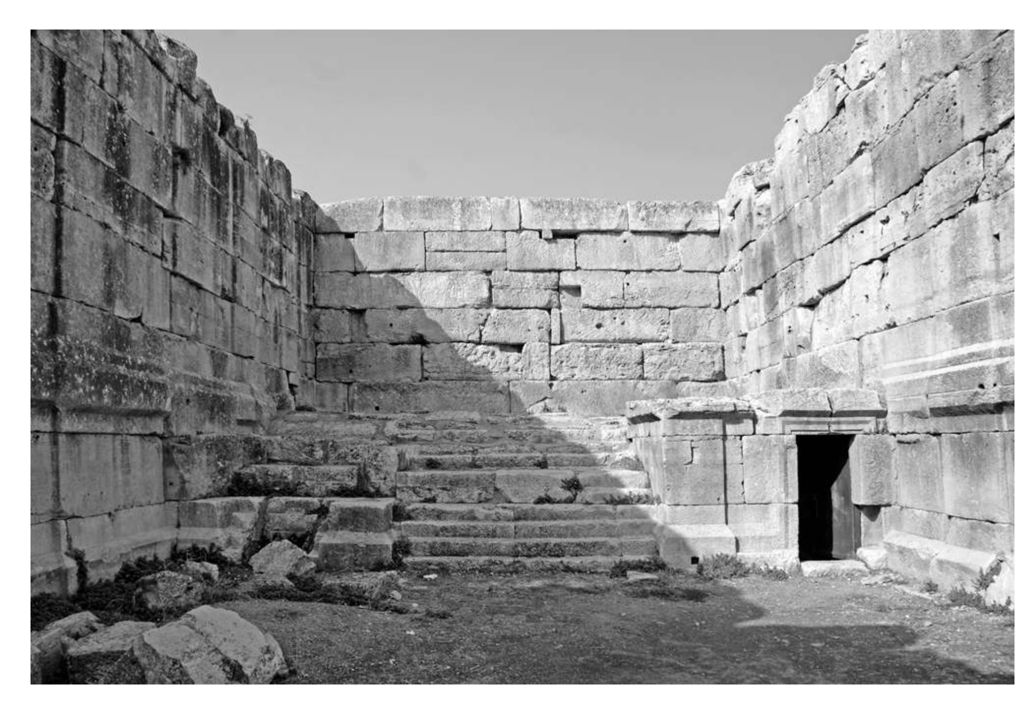


Photo J. Aliquot 2009.

28 Une inscription gravée sur le long mur nord du temple commémore la construction de ce mur et du mur en élévation au-dessus de la petite porte latérale droite de la façade, en l'an 283-284 apr. J.-C. Le travail a été réalisé sous la responsabilité de trois diocètes et par les soins d'un maître d'œuvre et de deux tailleurs de pierre. Le texte précise le métrage de pierre en linéaire utilisé à cette occasion (Yon 2009b, p. 198-203, fig. 6) : Οἰκοδομήθη ἡ πλευ|ρὰ αὐτὴ τοῦ ναοῦ καὶ | τὸ ἐπάνω τῆς θύρας | τῆς (μ)ικκῆς, διὰ τοῦ | εϙφʹ ἔτους, αἷς ὤνη|σαν πή(χεις) χιλίους | ἑξήκοντα, [Ἀρ]ιστων|ᾶ, Διοδώρου καὶ Σιλανοῦ | διοηκητῶν,| πόδες χιλίους ἑβδομή|κοντα, « Cette aile du temple et ce qui surmonte la petite porte a été construit, au cours de l'année 595, pour lesquels on avait besoin de 1600 coudées (de pierre), Aristonas, Diodoros et Silanos étant diocètes ; 1700 pieds. » La mention deux mesures et le changement d'unités (coudées, puis pieds) demandent encore à être expliqués. Sur le même bloc est gravée une seconde inscription : Ὑπὸ Γ̣α̣[ίου οἰ]|κοδόμου | καὶ Βεννί[ο]|υ καὶ Πουπ[λ]|ίου λατόμων, « (réalisé) par les soins de Gaius, architecte, et de Vennius et Publius, tailleurs de pierre. »

29 Le second temple (**B**) s'élève à peu près parallèlement au grand temple (**A**), à environ 3,50 m au nord. Ce bâtiment distyle *in antis*, ouvert à l'est et d'ordre ionique, avec un *pronaos* très profond et une *cella* dallée pourvue d'un *adyton* surélevé, ne repose sur aucun podium. Un escalier de six marches a toutefois été accolé à sa façade, peut-être pour compenser la dénivellation du terrain. Une grande porte axiale et une petite porte latérale à droite donnent accès à la *cella* au fond de laquelle s'élève encore la plate-forme de l'*adyton* (**fig. 120**).

Fig. 120. Sfiré (**6**) : la *cella* et la plate-forme de l'*adyton* du petit temple (**B**).

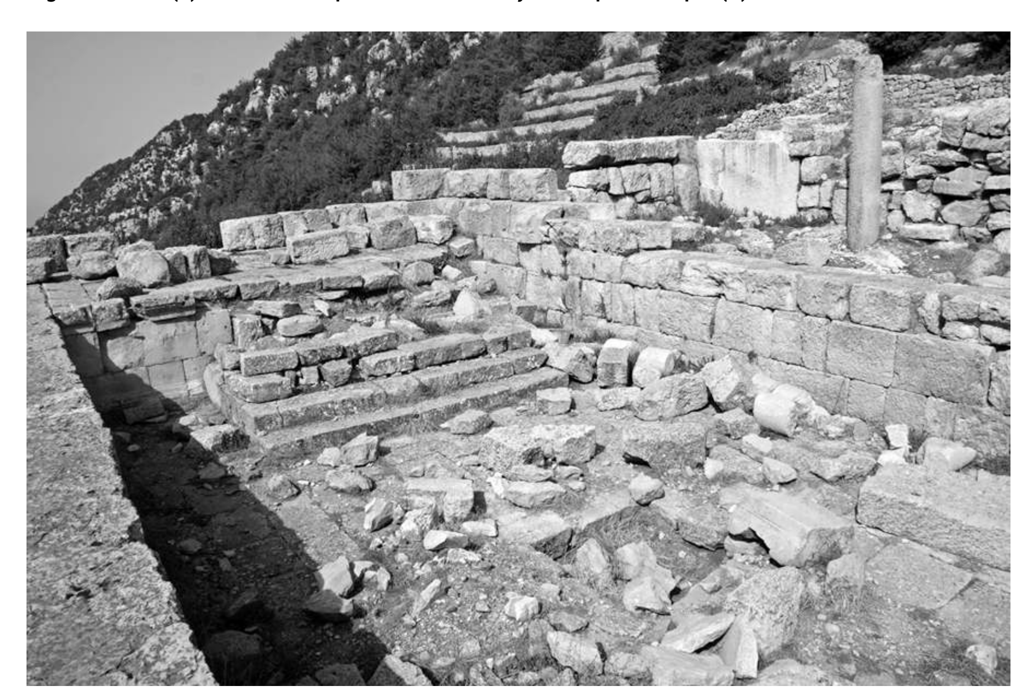


Photo J. Aliquot 2009.

30 Plusieurs particularités ont incité D. Krencker et W. Zschietzschmann à dater la construction du temple au début de l'époque impériale : la profondeur du *pronaos*, l'absence de podium et de pilastres d'angle à l'arrière du bâtiment et l'aspect peu classique du décor ornemental (à l'exception de la base attique et du chapiteau de la colonnade). P. Collart et P. Coupel (1977, p. 86, pl. 53, 3) font état d'autres caractéristiques sans confirmer ni infirmer la datation de leurs prédécesseurs : le sol de la *cella* est entouré d'une bordure ; à l'intérieur du *pronaos* et à nouveau à l'intérieur de la *cella*, deux emplacements dallés quadrangulaires étaient peut-être destinés à accueillir des autels (sans doute semblables à celui, orné d'un buste féminin sur une face et d'un buste masculin radié sur une autre, qui a été découvert à l'intérieur du bâtiment).

31 En contrebas du bâtiment cultuel, la cour conserve son dallage. À environ 6,50 m du temple, légèrement désaxé par rapport à celui-ci, se dresse un autel d'environ 2 m de côté assez semblable à celui qui se trouve devant la tour de Qalaat Faqra (**31 A**) : sur un massif quadrangulaire repose un socle couronné par une mouluration arrondie, puis le dé de l'autel, constitué de trois assises, et enfin la corniche ornée d'une gorge égyptienne reposant sur un tore (Collart & Coupel 1977, p. 63-64, pl. 53). C'est à proximité de cet autel qu'a été découvert l'autel votif portant une inscription grecque dont le seul terme assuré est l'ethnique d'Héliopolis (Yon 2009b, p. 193). Bien qu'il ne se prononce pas sur la lecture du texte, H. Seyrig (1939a, p. 441, repris en 1985, p. 142) paraît attribuer le temple de Sfiré au Jupiter héliopolitain. Y. Hajjar (1977, p. 263, n° 224) est aussi de cet avis. S'il fallait effectivement lire le nom du dieu de Baalbek, ce dernier pourrait n'être que l'hôte occasionnel du sanctuaire.

32 Un troisième édifice cultuel (**C**) s'élevait à l'est et en contrebas du grand temple (**A**). On distingue ses deux états. À l'origine, l'édifice était constitué d'une pièce hypèthre d'environ 6 m de côté, posée sur deux degrés, avec des pilastres aux quatre angles. Sur le

côté nord, une porte permettait d'accéder à une cour intérieure au milieu de laquelle se dressait un monument à colonnettes invisible de l'extérieur. Les blocs du socle mouluré de ce monument présentent la trace des supports d'un baldaquin probablement destiné à abriter une statue cultuelle. Plusieurs fragments de colonnes et d'entablement ionique peuvent s'y rapporter. Il est inutile de restituer une couverture pyramidale au-dessus de l'édicule, comme le proposent D. Krencker et W. Zschietzschmann. Dans un second temps, un bâtiment plus récent est venu englober l'édifice ancien. Le dégagement de ses ruines par H. Kalayan permet de corriger les propositions de D. Krencker et W. Zschietzschmann, qui le décrivaient comme un temple à antes sur podium ouvert au nord. Le bâtiment le plus récent était une enceinte à ciel ouvert, de 16,82 m de long sur 10,10 m de large.

33 Le linteau de la porte de l'édifice ancien a été remployé avec la même fonction dans la construction récente et inscrit en grec : sa dédicace, probablement postérieure à 212 apr. J.-C., permet d'attribuer le bâtiment cultuel à une grande déesse qualifiée de κυρία, « maîtresse, Dame » (Yon 2009b, p. 194-197). Une autre dédicace, sur un bloc d'entablement appartenant au bâtiment récent, est adressée à la même divinité, ici appelée *Aphrodite céleste* (Rey-Coquais 2009, p. 230-232).

Sanctuaire de la terrasse intermédiaire (D)

34 À environ 20 m au-dessus du grand sanctuaire, vers le sommet du Qornet Hosn el-Aatiq, une terrasse (**fig. 121-122**) a été aménagée pour accueillir, à l'intérieur d'une enceinte accessible par une porte à l'ouest, un monument semblable à celui qui était englobé dans le bâtiment cultuel **C**. Il s'agit d'un socle mouluré d'environ 3 m de côté, reposant sur un soubassement à deux degrés et surmonté d'un édicule entouré d'un péristyle comptant en tout douze colonnes (quatre sur chaque côté). Un autel lui faisait face.



Fig. 121. Sfiré (6) : l'enceinte du sanctuaire de la terrasse intermédiaire (D).



Photo J. Aliquot 2009.

Fig. 122. Sfiré (**6**) : la plate-forme du sanctuaire de la terrasse intermédiaire (**D**).

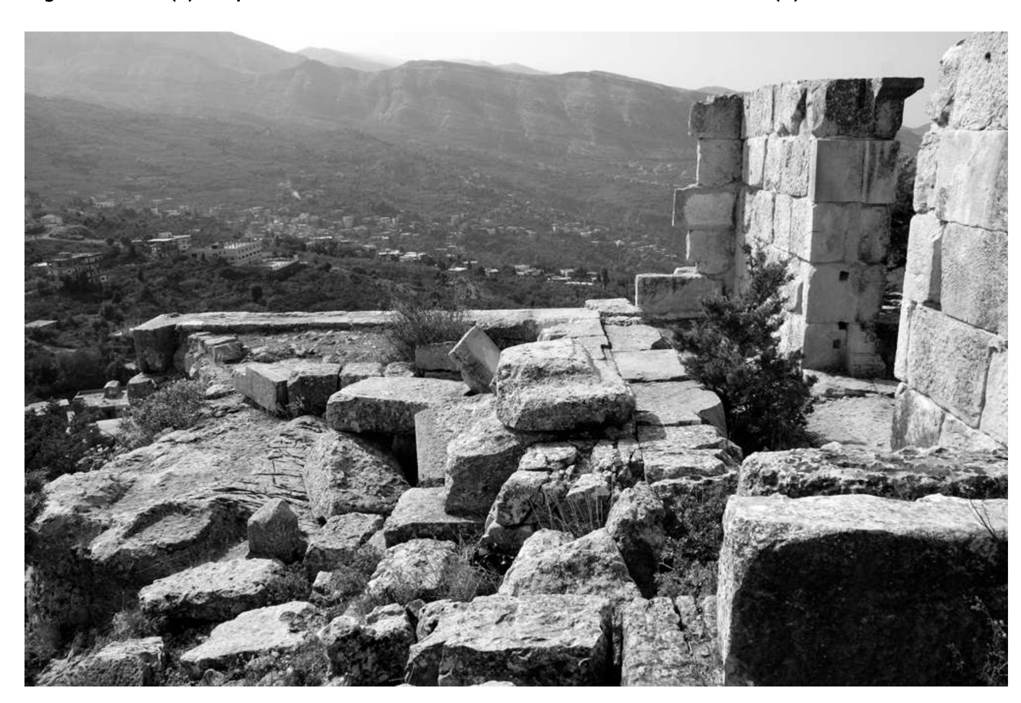


Photo J. Aliquot 2009.

Sanctuaire du sommet (E)

35 Les vestiges d'un sanctuaire de haut-lieu occupent le sommet du piton qui domine les autres sanctuaires, à 1345 m d'altitude. Il ne reste plus que l'angle sud-ouest d'un massif de fondation reposant sur la roche. Ce massif supportait un monument à colonnettes posé sur une plate-forme, de 2,93 m de long sur 2,81 m de large. Selon P. Collart et P. Coupel (1977, p. 73-74), la restitution du couronnement pyramidal de l'édicule, proposée par D. Krencker et W. Zschietzschmann, doit être écartée.

Temple du village (F)

36 Un temple, inconnu de D. Krencker et nommé *Beit el-Kébir*, occupe la partie nord du village moderne de Sfiré (1020 m d'altitude). H. Kalayan a fait dégager ses fondations, son podium et les premières assises de sa *cella* (**fig. 123**). Le bâtiment s'ouvre à l'est. La *cella* conserve des traces de l'installation de la plate-forme de l'*adyton*.

Fig. 123. Sfiré (6) : le temple du village (F).



Photo J. Aliquot 2009.

7. *Amioun

37 Description : Nordiguian & Voisin 1999, p. 365. Photos : Taylor 1971, p. 112. Site revu.

38 L'église Saint-Georges remploie les blocs d'un sanctuaire romain.

8. Ain Aakrine (Qsar Naous)

39 Architecture : Renan 1864-1874, p. 135-136 (description sommaire) ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 8-19, 279, 282, 285, pl. 5-11 et 117, 7 et 4 (relevés en 1902, classement dans le groupe des temples récents) ; Donceel 1966, p. 238, pl. 8-9 (fouilles et restaurations d'H. Kalayan dans les années 1960, mention d'un bâtiment à portiques et d'inscriptions inédites) ; Collart & Coupel 1977, p. 76 (mention d'un édicule à colonnettes inédit). Photos : Taylor 1971, p. 114-117 ; Nordiguian 2005, p. 200-205. Site revu.

40 Les abords d'Ain Aakrine (700 m d'altitude), à l'est/sud-est d'Amioun, conservent les vestiges d'une nécropole, d'une zone d'habitat antique et de deux sanctuaires assez semblables par leur taille et leur aspect. Les ruines occupent une terrasse aménagée au bord d'un promontoire rocheux d'où la vue porte sur les reliefs vallonnés de la Koura tripolitaine et, au-delà, jusqu'à la mer.

Sanctuaire ouest (A)

41 L'enceinte du sanctuaire forme un quadrilatère dont l'axe médian suit une direction est/ouest, avec les longs murs au nord et au sud. Contrairement au mur nord, dressé avec de petits blocs à bossage, les autres murs sont construits en appareil à double parement avec

des blocs de très grand appareil, voire mégalithiques pour ceux dont la longueur atteint plus de 5 m (**fig. 124**). Le mur oriental, le mieux conservé de tous, est percé en son milieu d'un grand portail aux jambages monolithes taillés en gradins pour être liés aux blocs du mur d'enceinte, et, au nord, d'une petite porte latérale. Le long mur sud paraît comporter une autre entrée. À l'intérieur de la cour, le terrain a été aplani, mais des affleurements rocheux émergent encore au-dessus du niveau du sol.

Fig. 124. Ain Aakrine (8) : l'angle sud-est du péribole du sanctuaire ouest (A).



Photo J. Aliquot 2008.

42 Le temple s'élevait dans l'axe médian et au fond de la cour. Il n'était conservé qu'au niveau des deux premières assises du podium au début du XXe s. Dans l'ouvrage de D. Krencker et W. Zschietzschmann, O. Puchstein le restitue comme un édifice sur podium, ouvert à l'est, de plan tétrastyle prostyle et d'ordre corinthien, avec un *pronaos* pourvu de deux colonnes en retour et une *cella* dont la partie antérieure était occupée par la plate-forme d'un *adyton*.

43 Le tympan du fronton oriental est orné du buste en haut-relief de Sol vêtu de la chlamyde et émergeant d'un calice de feuilles. Contrairement à ce qu'indiquent D. Krencker et W. Zschietzschmann, ce détail ne permet pas d'attribuer le sanctuaire à Hélios : comme le remarque H. Seyrig (1939a, p. 442, repris en 1985, p. 143), Sol, ici comme ailleurs (**101**), était probablement accompagné de Luna sur l'autre tympan, l'apparition des deux luminaires manifestant la toute-puissance du titulaire du temple, conçu comme une divinité cosmique.

Sanctuaire est (B)

44 Le second sanctuaire est situé au sud-est du premier, vers le haut de l'escarpement rocheux. Son temple, dégagé et restauré par H. Kalayan, est en meilleur état que son voisin, puisque ses murs gouttereaux s'élèvent par endroits jusqu'au niveau de

l’architrave (**fig. 125**). En revanche, l’enceinte du *temenos* est bien moins conservée. Seule la porte principale, à l’est, reste en place, en position axiale par rapport au temple. Constituée de jambages monolithes taillés en gradins pour être liés aux murs du péribole, elle est ornée de l’ébauche d’un rinceau.



Fig. 125. Ain Aakrine (8) : le temple du sanctuaire est (B).



Photo J. Aliquot 2008.

45 Le temple est un édifice sur podium ouvert à l’est, de plan tétrastyle prostyle, dont le *pronaos* comporte deux colonnes en retour, la *cella* renferme la plate-forme d’un *adyton* et l’ordre corinthien intègre des motifs égyptisants. De manière originale, l’escalier autrefois accolé au podium était encadré par des parapets inclinés. Les murs de la *cella* sont dressés en appareil double, avec des assises de hauteur inégale, avec une première assise en débord. En façade, ils se prolongent par des antes très courtes. À l’arrière du bâtiment, ils sont ornés de pilastres d’angle. Le mur de façade présente une grande baie centrale, dont le linteau était orné d’un disque solaire ailé. À gauche, une étroite porte latérale ouvre sur une cage d’escalier. Un dispositif semblable existait peut-être aussi à droite de la porte principale.

46 Une succession de pilastres engagés dans les murs gouttereaux du temple divise l’espace intérieur de la *cella* en six travées d’égale longueur. Ces pilastres reposent sur des bases attiques et sont couronnés de chapiteaux. Une première salle de plan approximativement carré occupe les quatre premières travées, tandis que la plate-forme de l’*adyton* s’élevait au fond de l’édifice. Dans les troisième, quatrième et cinquième travées, ils alternent avec des niches rectangulaires ou cintrées reposant chacune sur une console ornée d’une gorge égyptienne.

47 La plate-forme de l’*adyton* s’élève à 1,80 m au-dessus du sol de la *cella*. De part et d’autre de l’escalier intégré dans sa façade, deux portes étroites et basses auraient conduit à une petite crypte. Au niveau supérieur, le fait que l’ordre intérieur de la *cella* englobe également la plate-forme de l’*adyton* laisse supposer qu’un édicule s’élevait en avant du

mur de fond. Il faut sans doute rapporter à cet édicule la base attique et le fragment d'un fût de colonnette ionique avec des rudentures dans les cannelures qui ont été découverts dans la partie postérieure du temple.

48 Après la désaffection du sanctuaire païen, à une époque indéterminée, l'escalier du temple a été démonté et sa colonnade fermée par une barrière (peut-être celle d'un chancel) dont on voit les traces d'installation sur la base d'une colonne. Au nord et à l'ouest du temple, les bâtiments (que R. Donceel suggère de rapporter à des habitations conventuelles) et les pressoirs installés à l'intérieur du péribole témoignent également des transformations du site cultuel depuis la fin de l'Antiquité (**fig. 126**).



Fig. 126. Ain Aakrine (8) : habitat et installations artisanales à l'intérieur du péribole du sanctuaire est (B), au nord du temple.



Photo J. Aliquot 2008.

9. Bziza

49 Architecture : Renan 1864-1874, p. 134-135 ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 4-7, 296, pl. 3-4 et 117, 9 (relevés en 1902, classement parmi les temples anciens) ; Kalayan 1971, p. 271 (podium, dessins architecturaux gravés sur les murs de la *cella*) ; Dentzer-Feydy 1989, p. 469 (chapiteau) ; Nordiguian & Voisin 1999, p. 375-376 (église). Photos : Taylor 1971, p. 31, 113 ; Nordiguian 2005, p. 192-199. Site revu.

50 Entre Amioun et Douma, le village (410 m d'altitude) conserve les ruines d'un petit temple transformé en église (Saydet-Aouamid, Notre-Dame-des-Colonnes). Il s'agissait d'un édifice tétrastyle prostyle, d'ordre ionique, ouvert au nord-ouest (**fig. 127**). Les dégagements d'H. Kalayan révèlent que le bâtiment s'élevait sur un podium (**fig. 128**), contrairement à ce que pensaient D. Krencker et W. Zschietzschmann. Ce soubassement à la base finement moulurée est peut-être indépendant du massif sur lequel repose la *cella*, comme à Baalbek (**54 A**) et à Beit Jallouk (**1**). L'escalier du temple a été démonté. Le *pronaos*, mieux conservé, est encadré par des antes très courtes auxquelles répondent des

pilastres angulaires à l'arrière du bâtiment. La finition de son décor est remarquable. Sur les bases attiques s'élèvent des fûts non cannelés, monolithes (à l'exception de la colonne d'angle nord), couronnés par un chapiteau ionique apparenté à un type que l'on trouve en Asie Mineure et en Syrie à partir du IIe s. apr. J.-C. La façade de la *cella* s'ouvre sur une grande baie au centre et sur une petite porte latérale à un seul battant à gauche. Les jambages de la porte principale présentent une mouluration habituelle à trois fasces. Le décor du linteau et de l'entablement est finement réalisé (architrave-frise à trois fasces ornée d'un riche décor végétal, corniche à modillons aux angles de laquelle s'élancent deux petites Victoires en position diagonale, larmier corinthien). Sur la porte latérale, les jambages ne présentent que deux fasces. Le linteau est orné d'une frise en relief et d'un larmier corinthien.

Fig. 127. Bziza (9) : le temple.



Photo J. Aliquot 2008.

Fig. 128. Bziza (**9**) : le podium du temple.



Photo J. Aliquot 2008.

51 La *cella* se compose d’une première pièce à peu près carrée et d’un *adyton*. Ses murs sont construits en appareil double, contrairement aux antes du *pronaos*. Son entablement, conservé au-dessus de la grande porte d’entrée, se prolongeait probablement tout autour du bâtiment. À l’intérieur, chacun des murs gouttereaux est orné de deux niches, la première en forme de conque, la seconde rectangulaire (**fig. 129**). Devant ces niches, des colonnettes, posées sur une large console au profil en doucine droite, supportaient respectivement une architrave simple et une archivolte à trois fasces. Au fond du temple, la plate-forme de l’*adyton* est reconnaissable à la présence, dans le mur gouttereau ouest, de deux pilastres à base attique, à 1,66 m au-dessus du niveau du sol de la *cella*. D’après leurs proportions, ces pilastres appartiennent à un édicule. La saignée et la mortaise visibles dans le pilastre antérieur indiquent que la façade de l’*adyton* était close au moyen d’une barrière. On peut en déduire que l’escalier de l’*adyton* n’était pas intégré dans la plate-forme, mais qu’il était accolé à cette construction.

Fig. 129. Bziza (**9**) : le mur gouttereau ouest de la *cella*, à l'intérieur du temple.



Photo J. Aliquot 2008.

52 Au Moyen Âge, le temple a été transformé en église. Son portique a été muré, une seconde porte a été percée dans son mur occidental et la plate-forme de l'*adyton* a été démontée. Une fois le mur de fond détruit ou démonté, deux absides orientées à l'est ont été bâties et des piliers destinés à supporter la voûte de la nef ont été installés devant les murs du temple.

10. *Boqsmaya

53 Photos : Wardini 2002, p. 47 ; Nordiguian 2005, p. 190-191. Site revu.

54 À Boqsmaya (420 m d'altitude), dans la vallée du Nahr el-Jaouz, des blocs appartenant peut-être à un sanctuaire romain sont remployés dans la chapelle médiévale accolée à l'église moderne de Mar Sémaan.

11. *Asia

55 Architecture : Chebli 1901, p. 590 ; Nordiguian 2005, p. 185 (photos). Site revu.

56 Le cimetière du village (800 m d'altitude) conserve des éléments architecturaux appartenant peut-être à un sanctuaire romain : linteau de porte monumentale (**fig. 130**), tambours de colonnes, mur en moyen appareil.

Fig. 130. Asia (11*) : blocs remployés à l'entrée du cimetière.



Photo J. Aliquot 2009.

12. Hardine

57 Architecture : Renan 1864-1874, p. 139 (mention) ; Chebli 1901, p. 590 (description rapide) ; Donceel 1966, p. 239 (fouilles de Y. Hajjar dans les années 1960, restauration d'H. Kalayan en 1973) ; Yasmine 2009, p. 121-134 (relevés en 2005, plans et restitution hypothétiques). Photos : Taylor 1971, p. 136-139 ; Nordiguian 2005, p. 188-189. Site revu.

Épigraphie : Ghadban 1978, p. 246 (sigle *MER* et étoile, dans les carrières sud-ouest).

58 Sur la rive droite du Nahr el-Jaouz, le site d'el-Qasr, « le Fort », occupe l'éperon du Qorn Hardine (ou Qorn Niha), à 1460 m d'altitude. Il comprend un sanctuaire d'époque romaine, sur le sommet, et des carrières antiques, au sud-est et au sud-ouest. D'autres constructions ont été repérées sur le site et aux alentours, mais leur fonction et leur datation sont incertaines : dans l'angle nord-ouest du *temenos* du sanctuaire, un mur passant sous le côté sud-ouest du péribole pourrait appartenir à un bâtiment antérieur au temple romain et à son enceinte ; dans l'angle sud-est du *temenos*, des bâtiments ont été dégagés et ils sont parfois attribués à un monastère et à une église du Moyen Âge ; sur la colline face au site cultuel, à 200 m au sud, une construction de plan rectangulaire (5,70 x 5 m) est arbitrairement identifiée à un autel et datée de l'époque hellénistique.

59 Le mur de péribole du sanctuaire romain est conservé sur les deux côtés sud-ouest et sud-est. Il délimite un *temenos* ouvert au sud-ouest, dont le plan forme un carré approximatif de 60 à 63 m de côté et dont l'axe médian suit une direction nord-est/sud-ouest. L'angle sud-est de l'enceinte se confond avec le rocher aménagé au bord du précipice. Le temple s'élevait dans l'axe médian et au fond de la cour. Il s'agissait d'un édifice sur podium de 16,80 m sur 27,90 m, ouvert au sud-ouest, de plan périptère pseudo-diptère et d'ordre ionique, entouré d'une double rangée de six colonnes en façade, de six colonnes sur le

petit côté postérieur et de onze colonnes sur les longs côtés (**fig. 131**). Le dégagement de la *cella* a révélé la plate-forme de l'*adyton* avec son escalier intégré.


Fig. 131. Hardine (12) : le podium et le péristyle (restauré) du temple.



Photo J. Aliquot 2008.

60 À une époque probablement postérieure à la désaffection du sanctuaire païen, le péristyle du temple a fait l'objet de transformations : sur sa façade et dans les angles adjacents, des saignées ont été taillées dans les tambours et les bases des colonnes pour accueillir les piédroits et les linteaux de portes à moulures lisses. La fermeture du péristyle pourrait témoigner de l'usage du *pronaos* comme d'un narthex et, partant, de l'aménagement d'une église chrétienne orientée au nord-est à l'intérieur du temple païen. Ces transformations ne sont pas datables dans l'état actuel de nos connaissances, mais elles pourraient être contemporaines des bâtiments construits dans l'angle sud-est du *temenos*.

13. *Bchaalé

61 Architecture : Renan 1864-1874, p. 253, et Chebli 1901, p. 589 (descriptions sommaires) ; Ghanimé-Marion 2007 (plan du site, relevés sommaires, étude céramologique par D. Pieri). Photos : Nordiguian 2005, p. 186-187. Site revu.

62 Le site de Qalaat el-Hosn occupe les abords d'un piton rocheux, à 2 km au nord de Bchaalé, sur la rive gauche du Nahr el-Jaouz. Il comprend des carrières et une agglomération antiques. Le matériel relevé en surface atteste l'occupation du site aux époques hellénistique (à partir de la seconde moitié du II^{e} s. av. J.-C.), romaine et protobyzantine. Quelques blocs isolés (merlons, chapiteau corinthien, éléments d'entablement, tambours de colonnes, fragments d'autels votifs) appartiennent probablement à un sanctuaire d'époque romaine.

14. Maad

63 Architecture : Renan 1864-1874, p. 240-243 (description sommaire) ; Chéhab 1946-1948, p. 165-166, et Donceel 1966, p. 237 (restaurations, sondages) ; Donceel-Voûte 1988, p. 393-394 (église) ; Chausson & Nordiguian 1996 (synthèse) ; Nordiguian & Voisin 1999, p. 395-396 (église, synthèse). Photos : Nordiguian 2005, p. 184. Site revu.

Épigraphie : Chausson & Nordiguian 1996 (*SEG* 46, 1781-1784).

64 Au nord de Maad (510 m d'altitude), l'église Saint-Charbel (Mar Charbel) occupe une colline artificielle dominant la vallée du Ouadi Madfoun, face à la forteresse de Smar Jbeil. Le bâtiment s'élève sur le site d'un sanctuaire romain dont il remploie en partie les blocs. Son pavement recouvre le dallage antique, qui surmonte lui-même une grande citerne. À l'intérieur, les seuls blocs attribuables à l'époque romaine sont les quatre chapiteaux ioniques et les deux chapiteaux doriques qui surmontent les colonnes de la nef. Un seuil de porte de 3 m de large, apparemment en place, a été dégagé, immédiatement derrière l'abside centrale.

65 Des inscriptions sont entreposées dans le porche de l'église. Bien que l'on ne connaisse pas le contexte de leur découverte, il est vraisemblable qu'elles concernent le sanctuaire local. Trois textes votifs mentionnent un grand dieu cosmique ainsi que le dieu Satrapès et le dieu Ourounès (ou Ouronos) d'Osmoda.

15. *Ain Kfaa

66 Photos : Nordiguian 2005, p. 185. Site non revu.

67 À 1 km au sud-est de Maad, l'église moderne d'Ain Kfaa (380 m d'altitude) remploie des blocs appartenant à un sanctuaire romain.

16. *Chamat

68 Description, photos : Renan 1864-1874, p. 234 ; Taylor 1971, p. 148 ; Nordiguian & Voisin 1999, p. 376 ; Nordiguian 2005, p. 184. Site revu.

69 L'église double consacrée au culte de sainte Thècle (Mar Taqla) et de saint Étienne (Mar Estfan) à Chamat (460 m d'altitude) remploie peut-être des blocs appartenant à un sanctuaire romain. De manière arbitraire, G. Taylor rapporte à ce temple la dédicace repérée dans l'église voisine d'Aabeidat (*IGR* 3, 1060), qui commémore l'offrande d'un autel au Zeus céleste très-haut Saarnaios qui écoute, en l'an 17 du seigneur César Antonin, au mois de Loos (août 153 apr. J.-C., s'il s'agit d'Antonin le Pieux plutôt que de Marc Aurèle ou de Caracalla).

17. *Behdaydat

70 Description : Nordiguian & Voisin 1999, p. 367-368 (églises).

Épigraphie : Renan 1864-1874, p. 237. Site revu.

71 Deux inscriptions remployées dans les chapelles médiévales de Behdaydat (500 m d'altitude) concernent un sanctuaire romain. La première, dans l'église en ruines de saint Nicolas (Mar Nqoula), commémore la construction d'un temple : après trois lignes de lecture difficile, εὐκοδω|μήτη ὡ | ναὸς τῆς | κουρείας pour ᾠκοδομήθη (et non ᾠκοδόμηται, Renan) ὁ ναὸς τῆς κυρίας, « ... a été bâti le temple de la Dame ». La seconde, dans l'église Saint-Théodore (Mar Tédros) est la dédicace d'un autel par Pistos fils d'Héliodoros, personnage connu à Byblos.

18. *Aamchit

72 Description, épigraphie : Renan 1864-1874, p. 232. Site non revu.

73 La chapelle Saint-Georges, au nord-ouest d'Aamchit, semble remployer les blocs d'un sanctuaire romain. La pierre de l'autel porte la dédicace grecque d'un autel votif à Zeus par Secundus. E. Renan (1864-1874, p. 133) publie l'épitaphe d'un Secundus gravée sur un sarcophage remployé dans la chapelle voisine Sainte-Sophie : il pourrait s'agir du même personnage. On prendra garde que certains monuments antiques retrouvés à Aamchit viennent en réalité de Qassouba (**21**) selon E. Renan (1864-1874, p. 200-202).

19. *Eddé

74 Description, photos : Renan 1864-1874, p. 229, 237-238 ; Taylor 1971, p. 112 ; Nordiguian & Voisin 1999, p. 378-379 ; Nordiguian 2005, p. 185 ; Gubel 2002, p. 73-74, n° 62 (linteau inscrit de Saint-Georges). Site revu.

75 À Eddé (210 m d'altitude), l'église Saint-Georges remploie les blocs d'un sanctuaire romain. Il faut distinguer ces blocs du linteau autrefois remployé au-dessus de la porte située à l'ouest du bâtiment et actuellement conservé au Louvre : orné d'un disque solaire ailé, il date de l'époque perse ou de l'époque hellénistique et porte une inscription grecque protobyzantine. Selon L. Nordiguian, une fouille effectuée au sud de la chapelle dans le but de retrouver les fondations du bâtiment cultuel ancien n'aurait pas donné de résultat concluant. Le site du sanctuaire antique pourrait se trouver ailleurs. Les chapelles voisines (Saint-Élie d'après E. Renan, Saints-Jean-et-Théodore selon L. Nordiguian) remploient elles aussi des blocs antiques.

20. *Hboub

76 Description : Renan 1864-1874, p. 227. Site non revu.

77 Selon E. Renan, l'église de Hboub, à l'est de Byblos, « est bâtie dans la cella d'un temple, analogue à celui de Deir el-Kala, si ce n'est que les pierres ne sont pas tout à fait aussi grandes. » Le bâtiment chrétien remployait peut-être les blocs d'un sanctuaire païen.

21. Qassouba

78 Description : Renan 1864-1874, p. 199-207 (plan, sanctuaire, nécropole, inscriptions) ; Ronzevalle 1903a, p. 407-410 ; Ronzevalle 1930, p. 141-153, 190-201 (site, relief de Vénus *lugens* au Musée de Beyrouth, monnaies de Macrin) ; Nordiguian & Voisin 1999, p. 404-405

(église Notre-Dame-de-Qassouba) ; Nordiguian 2005, p. 180-181 (photos d'archive). Site revu.

Épigraphie : Gubel 2002, p. 70-71, n° 58 (autel votif d'une déesse, avec le nom *Nesepteitis*) ; Ronzevalle 1903a, p. 409 (autel votif d'Hélios) ; Jalabert 1906, p. 143-146, cf. Jalabert 1907, p. 265 n. 1 (épitaphes, dédicace du temple et d'installations annexes du sanctuaire).

79 À 1 km à l'est de Byblos, un sanctuaire romain occupait le sommet de la colline de Qassouba (50 m d'altitude), surplombant une vaste nécropole. Ses ruines ont frappé l'imagination des visiteurs : E. Renan était enclin à les identifier à celles de Palaibyblos, S. Ronzevalle à celles du monument représenté sur des monnaies frappées à Byblos sous le règne de l'empereur Macrin (le tombeau d'Adonis selon lui). Les blocs découverts sur place ont été en partie remployés dans les églises des environs, à partir du Moyen Âge, et dans les riches demeures d'Aamchit, à date plus récente, comme le note déjà E. Renan. Ils ont été entièrement pillés depuis la fin du XIX[e] s. Les principaux éléments connus, outre quelques autels votifs portant des dédicaces ou des reliefs cultuels, sont l'enceinte rectangulaire du *temenos*, avec les longs côtés au nord et au sud, et une série de chapiteaux ioniques, dont le décor pourrait donner une idée de l'ordre du temple.

80 Deux inscriptions commémorent la réalisation de travaux dans le sanctuaire par les soins et aux frais de l'architecte Dionysios Aspas. La première est une simple dédicace sur un bloc, Jalabert 1906, p. 144 (Hiller von Gaertringen 1907, col. 140 ; Jalabert 1907, p. 265 n. 1 ; Wilhelm 1913, p. 222, 321) : [Διον]ύσιος Διονυσίου τοῦ | Φί(λ)ωνος Ἀσπᾶς, οἰκοδόμος | ἐποήσεν, « Dionysios Aspas fils de Dionysios fils de Philon, architecte, a fait (ceci). » L. 2 : Φί(λ)ωνος, nom attesté à Byblos (Wilhelm) ; Φίδωνος (Jalabert, Hiller von Gaertringen), nom connu par ailleurs, mais peu fréquent.

81 La seconde inscription est gravée en lettres lunaires sur une plaque calcaire probablement placée en vue près d'une niche. Elle détaille les éléments du sanctuaire et révèle que celui-ci est consacré à un grand dieu. Ce texte a été publié par Jalabert 1906, p. 143-146, cf. Hiller von Gaertringen 1907, col. 141 (corrections aux l. 2-5, adoptées par Jalabert 1907, p. 265 n. 1), et Wilhelm 1913, p. 222, 321 (onomastique). J'en propose une nouvelle lecture : [Ἔτους - - - Καί]|σ[α]ρος Σεβαστοῦ, Διονύσιος Διον[υσίου τοῦ Φίλων]|ος Ἀσπᾶς, οἰκοδόμος, οἰκοδόμησ[εν τὸν ναὸ]|ν καὶ τὸν ἄδυτον καὶ τὸ στόμ(ι)ο[ν αὐτοῦ καὶ ἀνέστ]|ησεν τὸν πρὸς ἀνατολὰς βω[μὸν μεγάλον καὶ ἐ]|κο[ν]ίασεν καὶ ἐκόσμησεν καὶ τὴν <ι> ψ[α]λ[ίδα ταύτην] | καὶ ἐποίησεν καὶ τὴν λιτόστρωτον [καὶ χρηστ]|ήρι(α) καὶ βωμούς, τὰ πάντα ἀπὸ τῶ[ν ἰδίων ἀναλω]|μάτων θεῷ μεγάλῳ [κ]ạὶ οὐ(ρ)[ανίῳ ὑπὲρ ἑαυτοῦ] | καὶ γυναικὸς καὶ τέκνων.

82 L. 1-2 : [ὑπὲρ σωτηρίας - - - Καί]|σ[α]ρος Σεβαστοῦ, autre solution possible (Jalabert), que l'on peut écarter si l'on restitue une formule semblable à la fin. L. 3-4 : οἰκοδομήσ[εν τόν τε ναό]|ν ou [περίβολο]|ν (Hiller von Gaertringen, Jalabert en 1907) ; οἰκοδομήσ[εις ἐποίησε]|ν (Jalabert en 1906). L. 2-3 : [τοῦ Φίλων]|ος Ἀσπᾶς (Wilhelm) ; [τοῦ Φίδων]|ος Ἀσπᾶς (Hiller von Gaertringen, Jalabert en 1907) ; [τοῦ καὶ Φίδων]|ος ἃς πᾶς (Jalabert en 1906). L. 4-5 : TOCTOMO[- - -]|HCEN, restitué τὸ στόμ[ωμα - - - καὶ ἐποί]|ησεν (Jalabert) ; le mot στόμωμα n'étant pas attesté dans le vocabulaire technique pour désigner autre chose que le « tranchant » ou la « trempe » d'une lame, il est préférable de lire στόμ(ι)ο[ν], en dépit des réserves du premier éditeur, selon qui la restitution de ce mot serait acceptable d'un point de vue sémantique mais peu probable sur le plan matériel. L. 5 : βω[μόν] (Hiller von Gaertringen) ; κώ[μης] ou βω[μοῦ] (sic) (Jalabert) ; ensuite, il manque un adjectif après βω[μόν], e.g. μεγάλον, pour distinguer cet autel de ceux de la fin (l. 8). L. 6 :

τὴν <ι> ψ[α]λ[ίδα - - -] (Jalabert). L. 7 : λιτόστρωτον pour λιθόστρωτον, puis lacune non complétée (Jalabert). L. 7-8 : [- - -]|HPIC, lecture signalée comme douteuse (Jalabert). L. 9 : après θεῷ μεγάλῳ̣, ΙΔΙΟΥΒ[- - -], restitué ἰδίου β[ίου χάριν] (Jalabert), formule sans parallèle ; peut-être θεῷ μεγάλῳ̣ [κ]α̣ὶ οὐ(ρ)[ανίῳ̣]. Sur ψαλίς (« galerie voûtée, niche pour un relief ou une statue »), λιθόστρωτον (« dallage, pavement », terme d'ordinaire neutre, mais également attesté sous la forme féminine τὴν λιθόστρωτον dans IGLS 3/2, 1115), χρηστήρια (« équipement, dépendances, installations fixes ou mobiles »), voir Hellmann 1992, p. 181-185, 252-253, 436.

83 Traduction : « L'an... de... César Auguste, Dionysios Aspas fils de Dionysios fils de Philon, architecte, a bâti le temple, l'adyton et son ouverture, a dressé le grand autel vers l'est, a enduit et décoré aussi cette niche et a fait aussi le dallage, des dépendances et des autels, le tout à ses frais pour le dieu grand et céleste (?), pour lui-même, sa femme et ses enfants. »

22. *Blat

84 Description, épigraphie : Renan 1864-1874, p. 223-226 ; Alpi & Nordiguian 1996 (*SEG* 46, 1777-1780), cf. *Bull. ép.* 1998, 506 ; Nordiguian & Voisin 1999, p. 373. Photos : Nordiguian 2005, p. 182-183. Site revu.

85 À Blat, au sud-est de Byblos, l'église Saint-Élie (Mar Élias) remploie des blocs décorés appartenant à un sanctuaire romain. Quatre inscriptions indiquent que le temple d'où ces matériaux sont tirés a été édifié totalement ou partiellement en 148-149 apr. J.-C. par Aspasios fils de Dionysios, fidèle dont le nom évoque celui de notables de Byblos. Les trois premières sont très semblables et ne posent pas de problème. Renan 1864-1874, p. 223-224, n° 1 ; Alpi & Nordiguian 1996, p. 7-8, fig. 2-3 (*SEG* 46, 1777) : Διὶ μεγίστωι Ἀσπάσιος Δι|ονυσίου ἀνέθηκεν, « À Zeus très-grand, Aspasios fils de Dionysios a consacré (ceci). » Alpi & Nordiguian 1996, p. 8-9, fig. 4 (*SEG* 46, 1778) : Διὶ μεγίστωι | Ἀσπάσιος | Διονυσίου | ἀνέθηκεν. Renan 1864-1874, p. 223-224, n° 3 (*IGR* 3, 1064) ; Alpi & Nordiguian 1996, p. 9-10, fig. 5-6 (*SEG* 46, 1779), sur le fragment d'un linteau de porte comportant une frise ornée d'un rinceau, inscription sur les deux fasces supérieures : [Ὑπὲρ σωτηρίας τοῦ κυρίο]υ̣ Καίσαρος Σεβαστοῦ Διὶ | [μεγίστωι Ἀσπάσιος Δι]ονυσίου ἀνέθηκεν, « Pour le salut du seigneur César Auguste, à Zeus très-grand, Aspasios fils de Dionysios, a consacré (ceci). »

86 La quatrième est plus longue et lacunaire. E. Renan (1864-1874, p. 223-224, n[os] 2 et 4) publie ses deux fragments séparément (*IGR* 3, 1063, pour le premier). F. Alpi et L. Nordiguian (1996, p. 10-13, fig. 7-12) les réunissent (*SEG* 46, 1780), cf. Gatier, *Bull. ép.* 1998, 506 : Ἔτους ιβʹ τῆς ἡγεμο[νίας τοῦ Αὐτοκράτ]ορος Καίσαρος Τίτου Αἰλ̣ί̣ο̣[υ Ἀ]δρια[νοῦ Ἀντωνείνου Σεβαστοῦ Εὐσεβοῦς, Διὶ μ]εγίστωι Ἀσπάσιος Δι[ονυσίου ἀνέθηκεν ὑπὲρ - - -]| καὶ Διονυσίου τοῦ κα̣ὶ [- - -] υἱοῦ καὶ τ̣ὸ τρίστ[οον] σὺ[ν - - - κ]α̣ὶ ζῳ̣δίῳ̣ ΕΡΜ̣ [- - -]Α̣Κ̣Λ̣[- - -]. L. 2 : ζῳ̣δίῳ̣ Ἑρμ̣[ηρ]α̣κ̣λ̣[έους - - -] (Renan, Alpi) ; ΕΡΜ̣[- - -]Α̣Κ̣Λ̣[- - -], la lacune après ΕΡΜ étant jugée trop petite pour deux lettres (Gatier). Traduction : « L'an 12 du règne de l'empereur César Titus Aélius Hadrien Antonin Auguste Pieux, à Zeus très-grand, Aspasios fils de Dionysios a dédié (ceci) pour... et Dionysios appelé aussi... son fils, et... le triple portique avec... et la statue de... ».

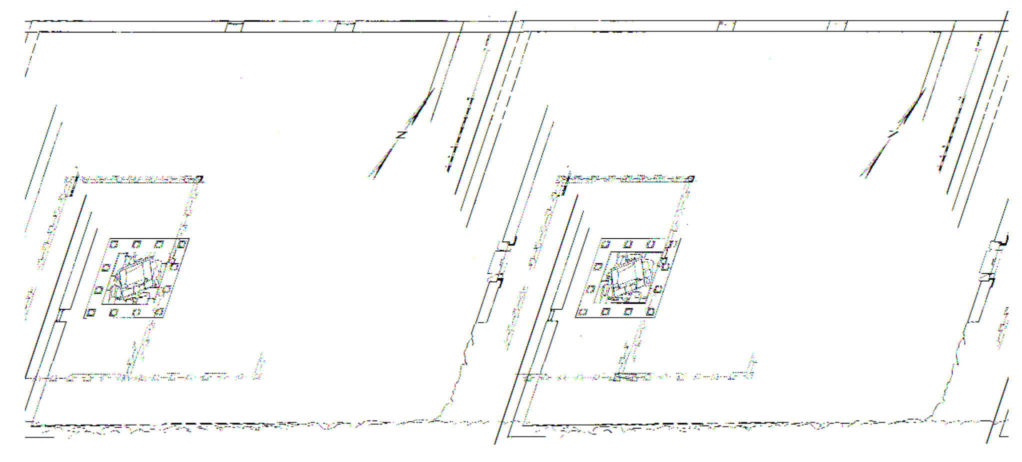
23. Machnaqa

87 Description, architecture : Renan 1864-1874, p. 284-288, pl. 33-35 (plan de situation, restitution de J. Thobois) ; Kalayan 1964 (plan, relevés, en vue de la restauration de l'autel) ; Collart & Coupel 1977, p. 67-71, 81-82, 84, 87, 89-90, 96, 98, pl. 57-59 (compléments). Études : Will 1990 et 1991 (1995, p. 279-287 et 327-334) ; Dentzer 1990 ; Freyberger 1997 ; Gawlikowski 1998a, p. 47-48, et 1999, p. 496 ; Yasmine 2005, p. 301-302. Photos : Taylor 1971, p. 108 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 125 ; Nordiguian 2005, p. 162-169. Reliefs funéraires, indépendants du culte d'Adonis : Seyrig 1940 (*AntSyr* 3, p. 54-61). Site revu.

88 Dans la vallée du Nahr Ibrahim, le site (950 m d'altitude) conserve les vestiges d'un sanctuaire romain situé au sud d'une nécropole antique et à l'est des ruines d'un village et d'une église protobyzantine.

89 Sur une terrasse dominant la rive droite du fleuve, un mur de péribole rectangulaire (95 x 43 m) délimite une vaste enceinte fondée sur la roche au sud (**fig. 132**). Il s'ouvre sur quatre portes réparties de manière inégale. La porte principale est sur le petit côté est. Une seconde enceinte rectangulaire (26 x 20,60 m), ornée de colonnes engagées, a été construite au fond de la première, décalée vers l'angle sud-ouest. La porte aménagée au milieu de son côté donne accès au monument qu'E. Renan considère comme l'« une des plus curieuses ruines du Liban ». H. Kalayan montre qu'il ne s'agit pas d'un bâtiment couronné d'une pyramide et pris à l'intérieur d'une *cella*, contrairement à ce que pensait l'architecte J. Thobois, mais d'un autel monumental remanié à trois reprises (**fig. 133**). Dans son premier état (I), il s'agit d'un autel creux et massif de plan carré, de 3 m de côté, dont les diagonales suivent respectivement une direction nord-sud et est-ouest. La fondation du monument a ensuite été englobée dans un autel-tour (II) légèrement désaxé et de plus grandes dimensions (5,36 x 5,30 m), dont les murs sont ornés d'une plinthe en bas et d'une gorge égyptienne en haut (comme dans l'autel monumental de Qalaat Faqra, où des merlons sont toutefois associés à la gorge égyptienne). Dans le troisième état du monument (III), l'autel-tour a été englobé à son tour dans une construction composée d'un soubassement, d'un péristyle de douze colonnes doriques (quatre sur chaque face) et d'un entablement surmontant des panneaux sculptés (**fig. 134**). L'édifice est dépourvu d'escaliers. L'interruption de la balustrade indique toutefois qu'il était possible d'accéder à la terrasse au moyen d'une échelle. E. Will accepte cette interprétation, mais il estime que la hauteur restituée de l'autel-tour est trop grande.

Fig. 132. Machnaqa (23) : plan du sanctuaire.



Dessin Kalayan 1964.

Fig. 133. Machnaqa (23) : le noyau central de la tour cultuelle.

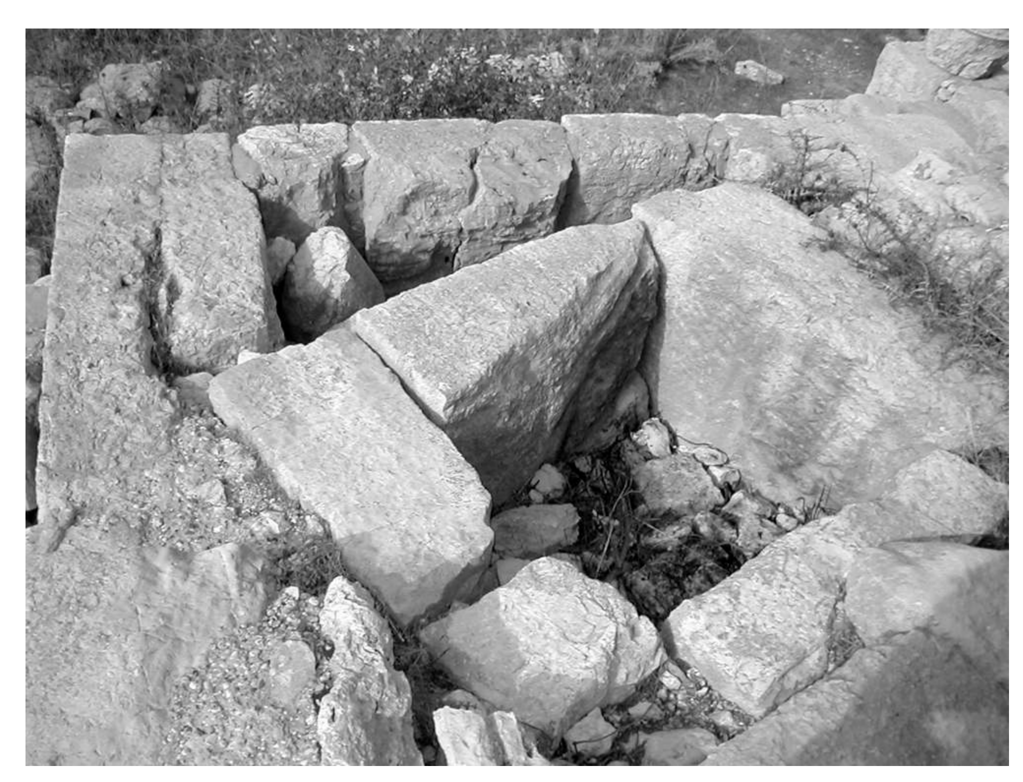


Photo J. Aliquot 2002.

Fig. 134. Machnaqa (**23**) : la tour cultuelle.



Photo J. Aliquot 2002.

90 La datation des différents états de l'autel est débattue. P. Collart et P. Coupel (1977, p. 71 n. 1 et 82) rattachent le second état de l'autel à un groupe de monuments analogues, tels l'autel-tour du petit temple de Sfiré (**6 B**), le grand autel et l'autel du grand temple de Qalaat Faqra (**31 C**), qu'ils datent de la première moitié du Ier s. apr. J.-C. À la suite d'E. Renan, ils supposent que l'autel de Machnaqa aurait été détruit par l'empereur Constantin et rebâti en partie par l'empereur Julien. Pour J. Yasmine (2005, p. 302), en revanche, le décor de l'édifice, dans son dernier état, est caractéristique du IIe s. apr. J.-C. Toutes ces hypothèses doivent être vérifiées.

24. Yanouh

91 Architecture, études : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 35-37, pl. 19 et 117, 11, cf. Deichmann 1939, p. 120, n° 24 (présentation désormais caduque) ; Donceel 1966, p. 231 (travaux d'H. Kalayan dans les années 1960) ; Nordiguian 1999 (étude préliminaire) ; Gatier *et al.* 2001, 2002, 2004 et 2005 (rapports de la mission de 1999-2004) ; Bordreuil & Briquel Chatonnet 2001 (inscription araméenne hellénistique) ; Charpentier & Gatier 2004 (grand sanctuaire) ; Gatier & Nordiguian 2004 et 2005 (présentations des fouilles et de la prospection, cf. Aliquot 2006b, notamment pour l'épitaphe romaine, p. 135, *SEG* 54, 1640) ; Charpentier 2009 (petit temple romain). Photos : Taylor 1971, p. 109 ; Nordiguian 2005, p. 170-175. Site revu.

92 Le site (1165 m d'altitude) occupe la haute vallée du Nahr Ibrahim, sur la rive droite du fleuve. La mission dirigée par P.-L. Gatier en a complètement renouvelé l'étude, tout en la complétant par une prospection régionale depuis le temple d'Afqa (**25**), en amont, jusqu'à

Machnaqa (**23**), en aval. Le site comprend trois ensembles : premièrement, au sud, sur le *tell* de Kharayeb, des traces d'occupation de l'âge du Bronze ancien II, du Fer II, de la période de transition entre les époques perse (Fer III) et hellénistique et du début du Ier s. av. J.-C. ont été repérées, avec des installations agricoles ou domestiques du Fer II ; deuxièmement, le secteur du sanctuaire de Yanouh, dit *Mar Girios el-Azraq*, « Saint-Georges-le-Bleu », d'après le nom de l'église qui recouvre les pierres bleutées du grand temple romain, occupe le replat au nord du *tell* ; troisièmement, toute la zone comprise dans un rayon de 600 m autour du *tell* de Kharayeb et du site de Yanouh est occupée par des chapelles en ruines, la plupart datées de l'époque médiévale. On peut mentionner également la présence d'une série de stèles cintrées anépigraphes sur le site et aux environs de Mar Girios. Il faut peut-être les considérer comme des monuments dressés sur des tombes. L'existence d'une nécropole romaine est déjà attestée à Mar Girios par la découverte d'une épitaphe du milieu du IIIe s. apr. J.-C.

93 Le site de Mar Girios réunit les vestiges de cinq bâtiments principaux, à savoir, du nord au sud et d'est en ouest, la chapelle médiévale, le grand temple dans son péribole (**B**), le bâtiment hellénistique en grès (**A**), sur lequel s'aligne à l'est le petit temple romain (**C**), et la basilique chrétienne protobyzantine (**fig. 135**). Des sondages ponctuels révèlent des traces d'occupation correspondant à certaines de celles relevées sur le *tell* de Kharayeb et datant du Bronze récent, du Fer II et de la transition entre l'époque perse et l'époque hellénistique. Dans l'état actuel de nos connaissances, l'histoire du sanctuaire commence à l'époque hellénistique avec la construction d'une plate-forme cultuelle. Au IIe s. apr. J.-C., le premier sanctuaire, sans disparaître, a été doublé au nord par un second sanctuaire plus vaste et complété par un petit temple venu s'aligner sur le côté est du bâtiment hellénistique.

Fig. 135. Yanouh (**24**) : plan restitué du site de Mar Girios.

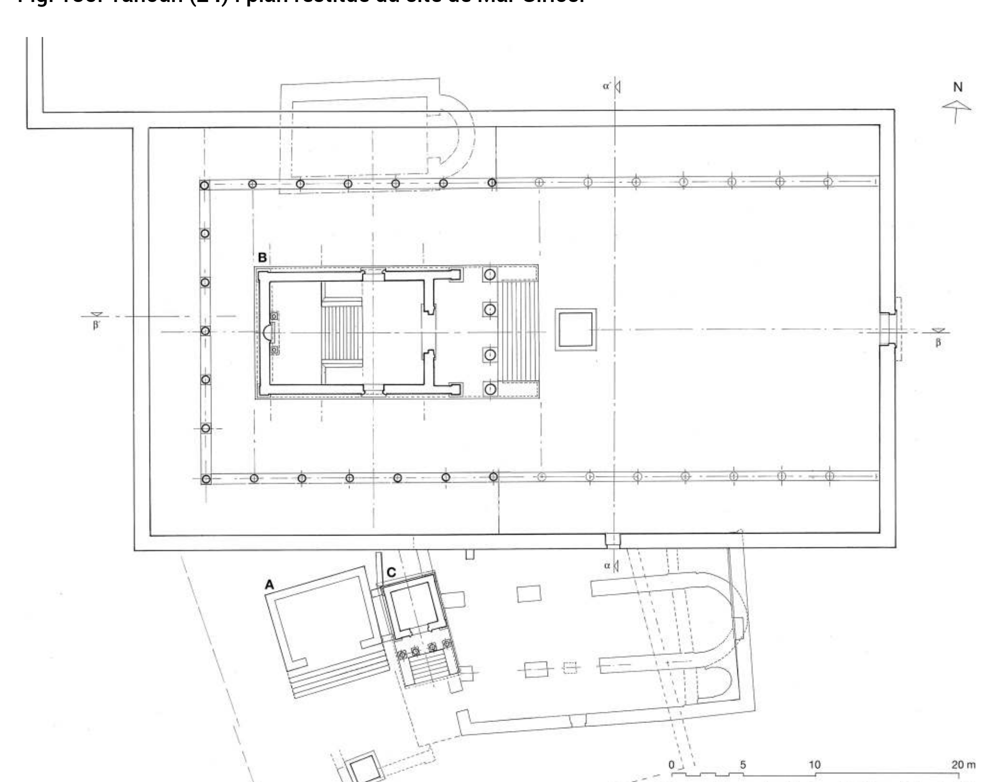


Plate-forme hellénistique (A)

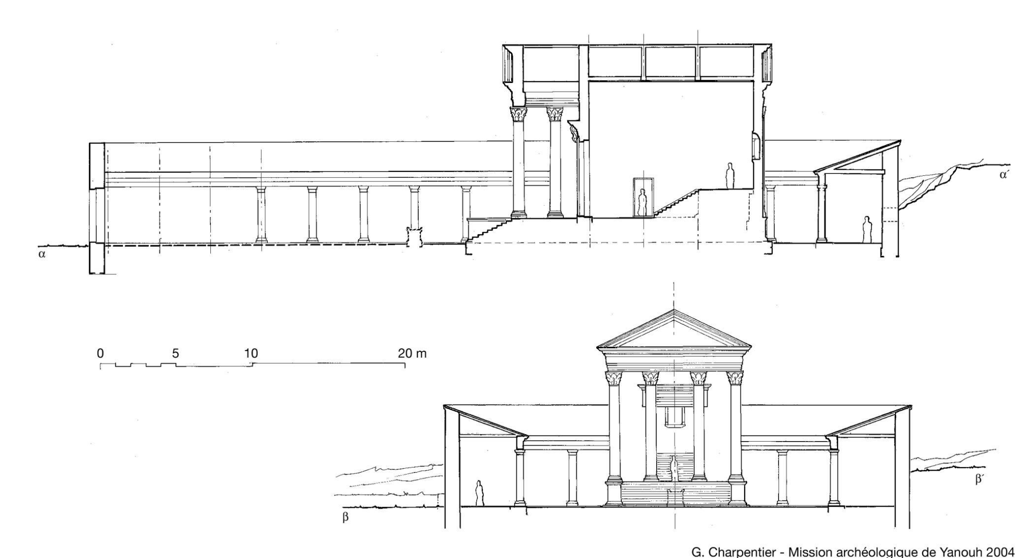
94 Le bâtiment en grès est une plate-forme barlongue de 7,20 m de long sur 5,70 m de large, fondée sur de gros blocs en léger débord, délimitée par des murs de soutènement en appareil trapézoïdal pseudo-isodome et précédée d'un escalier sur son long côté sud. Sa construction est datée de la fin du IIe s. av. J.-C. Toutes proportions gardées, l'édifice est semblable au monument hellénistique de Tel Dan (**118**), mais rien n'indique qu'il recouvre lui aussi un monument plus ancien. Le sondage effectué à sa périphérie et dans sa partie ouest montre qu'il s'élève dans un secteur occupé à la fin de l'âge du Bronze récent et au début de l'âge du Fer. Il est toutefois impossible à l'heure actuelle de déterminer la nature des installations qu'il recouvre et qui lui sont antérieures de plusieurs siècles.

95 Il faut sans doute rapprocher la plate-forme hellénistique de l'inscription découverte en remploi dans la basilique chrétienne. Gravé sur un bloc de grès, ce texte, le premier exemple connu d'inscription araméenne dans la montagne libanaise, présente une graphie originale, qu'il faut peut-être considérer comme une expression de la culture ituréenne. Il commémore la consécration d'une « maison du (ou des) dieu(x) » (*byt'lh'*) par un groupe de personnes dont les noms sont incomplets, en l'an 203 de l'ère séleucide, soit en 110-109 av. J.-C. (Bordreuil & Briquel Chatonnet 2001 ; Briquel Chatonnet, dans Gatier & Nordiguian 2005, p. 30, avec la trad. : « ... en l'an 203, à/de *'nt*... qui ont construit le temple »).

Grand sanctuaire nord (B)

96 La construction du grand sanctuaire (**fig. 136**) au IIe s. apr. J.-C. a nécessité le nivellement d'un secteur où des installations domestiques ou agricoles de l'époque hellénistique avaient déjà été abandonnées. Le mur de péribole du sanctuaire délimite une enceinte rectangulaire de 51,20 m de long sur 28,40 m de large. Il est bâti en grand appareil irrégulier avec des blocs, carreaux et boutisses de grès ocre jaune, posés à joints secs sans scellement. Sa porte d'entrée se trouvait à l'est. Elle a vraisemblablement été démontée avec la moitié nord du mur est. À l'ouest, le mur nord du péribole se prolonge au-delà de l'angle nord-ouest de l'enceinte sur 15 m, avant de se retourner à angle droit vers le nord. Parementé sur sa face nord, puis sur sa face est, après le coude, il devait servir de mur d'enceinte à une construction ou à une seconde cour située au nord de l'enceinte du grand temple. L'extension de ce second péribole est indéterminée. À l'intérieur de l'enceinte, derrière le temple, le mur ouest du péribole était longé par un stylobate en grès et par un portique à sept colonnes composées de fûts de grès reposant sur des bases calcaires. Il était peut-être prévu de prolonger le portique le long des murs nord et sud du péribole. L'élévation du portique est indéterminée, mais l'usage hypothétique de l'ordre toscan s'accorderait avec les proportions du grand temple.

Fig. 136. Yanouh (24) : vues en coupe restituées du sanctuaire nord (B).



© G. Charpentier, Mission archéologique de Yanouh et de la vallée du Nahr Ibrahim 2004.

97 Le temple est orienté sur l'axe médian du *temenos*. Son décalage vers le fond de la cour, à l'ouest, libère de la place devant sa façade, où se serait dressé l'autel monumental dont l'emplacement serait indiqué par la présence de trois blocs de fondation en grès. Le temple s'élève sur un massif de fondation rectangulaire mesurant 20,30 m de long sur 9,65 m de large et comprenant, au-dessus d'un sol homogène, un blocage de petites pierres équarries liées avec de la terre, un radier de grosses pierres et une semelle de fondation de gros blocs de grès débordant par rapport à la plinthe du podium. L'usage de pierres de taille de calcaire bleu-gris pour ses parties visibles contraste avec celui du grès ocre jaune pour le mur de péribole. Bien que des préoccupations techniques aient pu guider leur choix (le grès étant plus dense et plus résistant que le calcaire), on peut supposer que les constructeurs du sanctuaire ont voulu jouer sur un effet de bichromie. Les deux types de matériaux proviennent de carrières proches. Le temple repose sur un podium à trois assises, avec une plinthe et une moulure de couronnement chanfreinées. Le remplissage intérieur du podium est composé de remblais de terre maintenus par des blocs de grès. Les massifs de maçonnerie noyés dans ces remblais étaient destinés à supporter les murs de la plate-forme de l'*adyton* et ceux de son escalier.

98 Le temple est un bâtiment tétrastyle prostyle d'ordre corinthien, comprenant un *pronaos* et une *cella* percée de deux portes-fenêtres latérales au fond de laquelle s'élevait la plate-forme d'un *adyton* (**fig. 137-138**). L'ouverture d'un sondage dans l'angle nord-ouest de la *cella* assure qu'il est dépourvu de crypte. À l'ouest, le parement extérieur de ses murs est orné de pilastres d'angle. À l'exception de l'escalier monumental, le plan du temple est complètement conservé. Il semble suivre un tracé régulier établi sur une trame de 3,60 m (équivalant à dix modules de 0,36 m, unité de mesure reconnaissable dans le *pronaos*). Le *pronaos* est encadré par des antes courtes. En avant de la façade du temple, l'escalier, démonté lors d'une phase d'occupation postérieure, comprenait neuf marches. Le mur de façade était percé d'une porte dont la largeur présumée serait égale à l'entrecolonnement central de la façade du temple et correspond au double de la largeur des portes-fenêtres latérales. La *cella* est divisée en trois parties dans le sens de la longueur. Son niveau inférieur occupe un carré de dix modules de côté dont l'axe médian nord-sud est aligné

sur celui des portes-fenêtres. Ornées d'un encadrement mouluré surmonté d'un linteau à consoles, ces dernières sont des baies qui permettent à des spectateurs situés à l'intérieur de l'enceinte du sanctuaire de regarder à l'intérieur du temple. Le dallage de la *cella* n'est pas conservé en place, mais les engravures tracées à la base des murs entourant cette salle en indiquent l'existence. Celles-ci présentent une légère pente dans le sens de la largeur du bâtiment pour laisser s'écouler les eaux de nettoyage vers un conduit traversant le mur.

Fig. 137. Yanouh (24) : le grand temple (B), vue du sud-ouest.

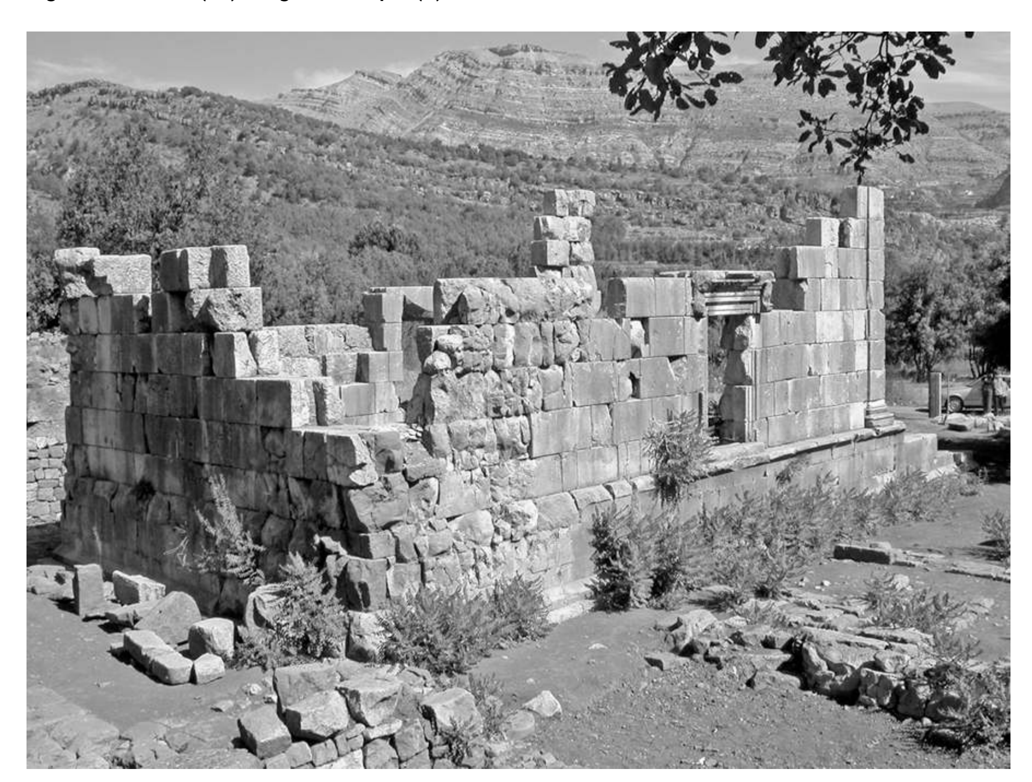


Photo J. Aliquot 2004.


Fig. 138. Yanouh (24) : le grand temple (B), vue de l’est.



Photo J. Aliquot 2004.

99 Au fond du temple, le tiers ouest de la *cella* était occupé par la plate-forme de l’*adyton*. Celle-ci a été démontée lors de la transformation du temple en église, mais son plan et son élévation sont restituables d’après les traces d’installation préservées sur le parement intérieur des murs nord, ouest et sud. La plate-forme était surélevée à 1,92 m au-dessus du sol de la *cella*, large de 7,10 m et profonde de 3,60 m. L’escalier qui permettait d’y accéder empiétait partiellement sur le niveau inférieur de la *cella*. Il comportait onze marches, dont la première était alignée sur le montant ouest des portes-fenêtres latérales. Une niche cintrée et richement décorée était intégrée dans le mur de fond de la *cella*, dans l’axe médian du temple et à 1,30 m au-dessus du dallage de la plate-forme de l’ *adyton*. Cette disposition est originale. On ne la retrouve que dans le petit temple de Hosn Niha (**60 B**), qui est toutefois dépourvu d’*adyton*. La niche présentait une profondeur suffisante (0,60 m) pour abriter la statue du dieu ou un objet cultuel. Elle était encadrée, comme à Hosn Niha, par un édicule plaqué contre le mur de fond de la *cella*. La façade de l’édicule aurait été surmontée d’un arc surbaissé porté par deux colonnettes. Il faut sans doute lui rapporter le petit chapiteau corinthien retrouvé dans des maçonneries protobyzantines et médiévales.

100 Les murs du temple étaient dressés avec des assises régulières, seule la première étant d’une hauteur inférieure. Ils sont construits en appareil double, sauf autour des portes-fenêtres latérales, encadrées par des parpaings. L’ante nord du *pronaos* s’élève encore sur une hauteur de neuf assises. En tenant compte des éléments qui appartiennent aux parties supérieures du bâtiment (bases des pilastres d’ante de type attique, tambours de fût de colonne, chapiteaux corinthiens des pilastres nord-ouest et sud-ouest du temple, éléments d’architrave, blocs de frise et de corniche) et en utilisant les proportions de l’ordre corinthien pour restituer l’élévation du bâtiment, G. Charpentier et P.-L. Gatier

soulignent la conformité du bâtiment aux modèles romains : il s'agit d'un temple sur podium de taille moyenne, de plan tétrastyle et d'ordre corinthien, dont les proportions respectent les normes dites « vitruviennes » tout en préservant les traditions régionales, visibles dans la présence de la plate-forme de l'*adyton*, dans l'aménagement d'une niche dans le mur de fond du temple et dans l'existence de deux portes-fenêtres percées dans les murs gouttereaux de la *cella*. On peut supposer qu'un architecte formé à la romaine et peut-être venu de la colonie de Béryte aurait adapté ces normes aux usages locaux.

Petit temple (C)

101 Construit en calcaire gris-bleu, comme son voisin, le petit temple est une *cella* tétrastyle prostyle sur podium, ouverte au sud, mais légèrement désaxée par rapport au sanctuaire nord (**fig. 139**), car elle s'accole au bâtiment hellénistique (**A**). Son massif de fondation, entièrement conservé, ressemble à celui du grand temple. Bâti avec des blocs de grès, il forme un rectangle dont la dernière assise couvre une surface de 7,50 m de long sur 4,15 m de large. Comme le niveau supérieur de ses fondations est identique à celui des fondations du mur de péribole du sanctuaire nord et légèrement inférieur à celui de la semelle du grand temple, il faut conclure à l'homogénéité du niveau de circulation entre ces trois constructions. Le podium du petit temple est en partie remployé dans le mur ouest de la basilique protobyzantine. Il devait mesurer 6,30 m de long, 3,90 m de large et 1,10 m de haut. Les moulures de la plinthe et du couronnement de sa façade présentent les mêmes moulures biseautées que celles du grand temple, mais avec des rapports de proportion différents. Au sud, l'escalier qui permettait d'y accéder a été démonté lors de la construction de la basilique protobyzantine. D'après le modèle du grand temple, il est possible d'y restituer six marches. En façade, la restitution d'un portique tétrastyle d'ordre corinthien est probable.


Fig. 139. Yanouh (24) : le podium du petit temple (C), vue du sud-est.



Photo J. Aliquot 2004.

102 La *cella* est une petite pièce carrée et dallée dépourvue de plate-forme au fond. De son élévation, il ne subsiste que la première assise d'un mur appareillé à l'ouest, mais des photos d'archives révèlent que la construction surmontant le podium était ornée de pilastres d'angle. Le fait que toute sa face nord soit lisse implique que la construction du petit temple est contemporaine ou postérieure à celle du mur de péribole du grand temple, dont elle n'est distante que de 1,60 m. C'est donc vraisemblablement dans la première moitié du IIe s. apr. J.-C. que le petit temple est venu s'aligner sur le côté est du bâtiment en grès hellénistique et s'adosser à l'enceinte du sanctuaire nord. Dans l'ensemble, malgré l'absence de plate-forme à l'emplacement de l'*adyton*, le petit temple apparaît comme un modèle réduit du grand temple, à l'échelle 1/2.

Transformations du site depuis l'Antiquité tardive

103 À l'époque protobyzantine, le site connaît de grands changements (Gatier & Nordiguian 2005, p. 13-14, 34-37). À la fin du Ve s. ou au début du VIe s. apr. J.-C., une église est construite au sud du grand sanctuaire. Dans son premier état, il s'agit d'une basilique à colonnes et à trois nefs, de plan approximativement trapézoïdal, avec une abside semi-circulaire saillante flanquée de deux nefs latérales terminées chacune à l'est par un mur droit. Le mur méridional du péribole du grand sanctuaire est partiellement utilisé comme mur gouttereau de la basilique. Le portique situé derrière le grand temple est démonté pour faire place à un secteur artisanal comprenant une huilerie et des fours. Le petit temple est lui aussi partiellement démonté. Son usage ultérieur n'est pas clairement compréhensible, mais il est certain que son escalier a été démonté pour permettre

d'accéder à la première basilique, tandis que son podium et ses murs ont été englobés dans la façade occidentale de l'église.

104 Au VII^e s. apr. J.-C., à la suite d'une période de destruction, une basilique à piliers remplace la première église. L'autel monumental sud est arasé et son socle est englobé dans le dallage de la cour située à l'ouest de l'église. Le bâtiment hellénistique est occupé par un bassin. La cour dallée de la basilique recouvre son escalier. Les constructions au nord-ouest du grand temple et à l'emplacement du portique ouest du sanctuaire pourraient avoir un caractère monastique.

105 Il semble que la façade orientale et l'*adyton* du grand temple aient été démontés entre le V e s. et le VIII^e s. apr. J.-C., puis qu'une construction s'y soit accolée aux VII^e-VIII^e s. apr. J.-C., formant un bâtiment dont la fonction est indéterminée. La transformation du temple en église est certainement réalisée au XII^e s. apr. J.-C.

25. Afqa

106 Architecture : Renan 1864-1874, p. 296-301, et Rouvier 1900 (présentations sommaires) ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 56-64, pl. 27-30 (relevés en 1902, compléments en 1933) ; Deichmann 1939, p. 115, n° 4 (christianisation) ; Donceel 1966, p. 232 (travaux d'H. Kayalan dans les années 1960). Photos : Taylor 1971, p. 110-111 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 132-133 ; Nordiguian 2005, p. 178-179. Site revu.

Sources littéraires : *De Dea Syria* 9 ; Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* 3, 55, 1-5 ; Sozomène, *Histoire ecclésiastique* 2, 5, 5-7 ; Zosime, *Histoire nouvelle* 1, 58, 1-3 ; Pseudo-Méliton, *Apologie*, éd. et trad. W. Cureton, p. 25 et 44.
Épigraphie : *SEG* 36, 1283 bis (acclamation scatologique ?) ; Rendel Harris 1891, p. 30-31, repris dans Hajjar 1977, p. 258 n. 4 (dédicace au Zeus d'Héliopolis, imparfaitement éditée) ; Jalabert 1907, p. 303-304, n^os 104-105, et Yon, dans Gatier *et al.* 2004, p. 203-204 (bornage du domaine de Iarith).

107 La source d'Afqa (1255 m d'altitude) est, avec celle de Rouais (1099 m), plus au nord vers Aaqoura, le principal exutoire des eaux emmagasinées par les massifs qui enserrent la haute vallée du Nahr Ibrahim. Elle jaillit d'une grotte, au pied d'une falaise vertigineuse (**fig. 140**). Le sanctuaire romain qui occupe ses abords était déjà célèbre dans l'Antiquité : ainsi, bien qu'il ne l'évoque pas explicitement par son nom, l'auteur du *De Dea Syria* s'y est probablement rendu au II^e s. apr. J.-C., prenant la peine de marcher depuis Byblos un jour durant afin de constater l'ancienneté du temple d'Aphrodite, que le roi légendaire Cinyras aurait fondé sur le Mont Liban ; ainsi encore, Eusèbe de Césarée et Sozomène évoquent la destruction du temple d'Aphaca et l'interdiction de son culte jugé licencieux sur l'ordre de Constantin. Selon E. Lipiński (1971, p. 18-23, et 1995, p. 105-108), la version paléo-babylonienne de l'*Épopée de Gilgamesh* attesterait la renommée du sanctuaire au II e millénaire av. J.-C. En s'appuyant sur le témoignage du Pseudo-Méliton, d'autres auteurs suggèrent, depuis E. Renan et non sans réserves, de placer à Afqa le tombeau d'Adonis (Tammouz). Aucun monument repéré sur place n'étaye ni n'infirme ces deux hypothèses.



Fig. 140. Afqa (25) : la source du Nahr Ibrahim, l’antique Adonis, vue aérienne de 1938.

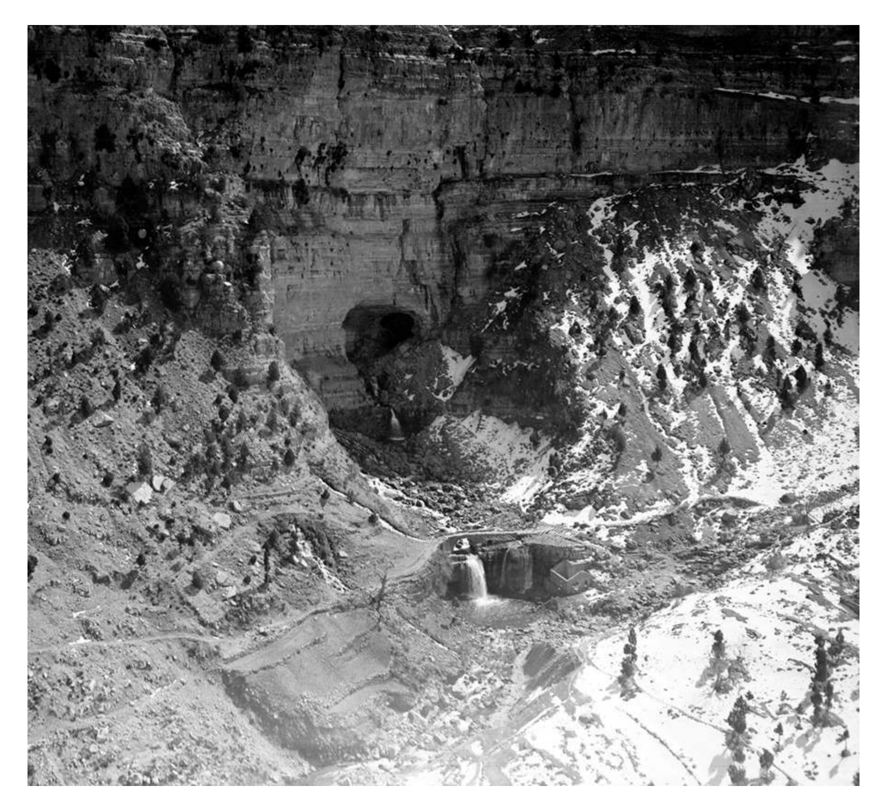


Photo © Ifpo, photothèque.

108 Sur le site, les ruines de l’époque romaine occupent une terrasse naturelle aménagée à l’ouest de la grotte où le Nahr Ibrahim prend sa source, sur la colline qui surplombe le lit du fleuve, à une trentaine de mètres au sud. Les bâtiments qui s’élevaient là se sont effondrés à la suite de glissements de terrain (**fig. 141**). Le plus clairement identifiable était un temple sur podium, ouvert à l’ouest, d’environ 40 m de long, de plan tétrastyle prostyle et d’ordre corinthien (selon la restitution de D. Krencker et W. Zschietzschmann, différente de celle d’O. Puchstein, selon qui le temple était hexastyle). Cet édifice complètement détruit reposait sur un soubassement dont les fondations sont bâties avec de gros blocs de grès ocre jaune. Ses parties visibles étaient réalisées avec le calcaire gris-bleu local, comme à Yanouh, à l’exception de fûts de colonne taillés dans le granite rose de Syène, qui pourraient appartenir à des portiques du péribole. Ses murs étaient ornés de pilastres engagés à l’extérieur et de demi-colonnes engagées à l’intérieur. Quelques fragments architecturaux remployés dans la construction de son podium appartiennent à un édifice plus ancien (fût de colonne cannelé, bloc d’architrave). Dans l’Antiquité tardive ou après cette époque, une basilique chrétienne à abside aurait été bâtie à l’emplacement du temple, au moment où celui-ci était déjà détruit.

Fig. 141. Afqa (25) : le temple.



Photo J. Aliquot 2002.

109 En contrebas du temple, vers le lit du fleuve, la galerie voûtée aménagée dans le soubassement du sanctuaire capte une source qui jaillit du sol à quelques dizaines de mètres de profondeur. Une autre galerie située au-dessus de la précédente permettait peut-être d'évacuer les eaux de ruissellement sous le temple ou de capter une autre source. Comme le remarque L. Nordiguian, le creusement de ces galeries a pu contribuer à fragiliser la terrasse du sanctuaire. Si l'on pouvait vérifier cette hypothèse, l'acharnement prêté à Constantin contre le temple d'Aphrodite devrait être fortement nuancé. Quoi qu'il en soit, la petite retenue qui se forme devant la première galerie souterraine a pu être le théâtre de cérémonies hydromantiques célébrées une fois l'an. Zosime, juriste et historien païen du VI^e^ s. apr. J.-C., décrit ces festivités. Une variante moderne du rite qu'il décrit est attestée à Afqa, où les chrétiens comme les musulmans des environs accrochent des morceaux de tissus aux branches d'un figuier planté près de la galerie souterraine, en guise d'ex-voto.

110 Le sanctuaire livre quelques inscriptions : outre des marques lapidaires et un texte problématique, copié près de la galerie souterraine et parfois considéré comme une acclamation scatologique, on relève une dédicace au Zeus d'Héliopolis, hôte de la grande déesse locale. Aux abords du site, plusieurs textes rupestres latins fixent les limites de Iarith, lieu-dit correspondant peut-être au bois sacré qu'Eusèbe de Césarée associe au sanctuaire.

26. *Yahchouch

111 Description : Nordiguian 2005, p. 161. Site non revu.

112 Le monastère Saint-Georges (Mar Girios), sur le Jabal Moussa (1581 m d'altitude), domine la rive gauche du Nahr Ibrahim, à l'est du village de Yahchouch. Son église aurait été bâtie au XIXe s. avec les blocs d'un sanctuaire romain.

27. Ghiné

113 Architecture : Chéhab 1958-1959, p. 141-164 ; Donceel 1966, p. 229-230 ; Donceel-Voûte 1988, p. 347-353. Photos : Taylor 1971, p. 151 ; Nordiguian 2005, p. 160. Site revu.

114 Au milieu d'une agglomération villageoise de l'Antiquité tardive, l'église protobyzantine de Ghiné (950 m d'altitude) occupe la *cella* d'un temple romain à antes ouvert à l'est.

28. *Fatqa

115 Épigraphie : Renan 1864-1874, p. 326-327 (*IGR* 3, 1066-1067). Site non revu.

116 À Fatqa (520 m d'altitude), dans le Kesrouane, une dédicace (*IGR* 3, 1066) commémore la construction du péribole d'un sanctuaire et l'offrande du plomb utilisé dans la terrasse d'un édifice indéterminé en 110 apr. J.-C. : (Ἔτους) ιδ´ Νέρουα Τραιάνου | Καίσαρος Σεβαστοῦ | Γερμανικοῦ υἱοῦ | Σεβαστοῦ, Διογένης | Ἀσπασίου τοῦ Διογένους | ἐποίησεν τὸ περίβολον | τοῦ ἱεροῦ καὶ τὸ μολιβοῦν | τοῦ δώματος, εὐσεβίας | χάριν, « l'an 14 de Nerva Trajan César Auguste Germanique, fils d'Auguste, Diogénès fils d'Aspasios, petit-fils de Diogénès, a fait le péribole du sanctuaire et le plomb de la terrasse, en témoignage de piété. » Sur δῶμα, « toit plat, terrasse », cf. Hellmann 1992, p. 114.

117 Selon un second texte (*IGR* 3, 1067), d'autres travaux sont réalisés dans le sanctuaire en 211-212 apr. J.-C. : [Ἔτους α´ Καισάρων Σεβαστῶν Μ(άρκου)] Ἀντωνείνου ⟦καὶ Γέτα⟧ τῶν κυρίων,| [- - -] τοὺς προθυρέους ὑπὲρ Ἡραΐδος | [θυγατρὸς καὶ τοῦ αὐτῆς] παντὸς οἴκου ἀνέθηκα, « l'an 1 des Césars Augustes Marcus Antoninus et Géta, les seigneurs, j'ai dédié les… en avant de la porte pour ma fille Héraïs et toute sa maison. » L. 2 : [τὸν ναὸν καὶ τοὺς βωμοὺς] τοὺς προθυρέους (Renan).

29. Maarab

118 Description : Renan 1864-1874, p. 328 ; Taylor 1971, p. 105 (Qalaa) ; Nordiguian 2005, p. 148-149 (Qalaat Me'rab) ; Fani 2003 (autel votif au foudre et au bucrane). Site non revu.

119 Près de Maarab, les ruines d'un sanctuaire romain occupent une plate-forme aménagée sur un promontoire dominant la baie de Jounié. Selon L. Nordiguian, l'église du village serait en partie construite avec des blocs provenant d'un temple.

30. Sarba

120 Architecture : Renan 1864-1874, p. 328-332 (description sommaire) ; Colonna-Ceccaldi 1872 (podium, blocs). Photos : Taylor 1971, p. 104 ; Nordiguian 2005, p. 146-147. Site revu.

Épigraphie : Gubel 2002, p. 75, n° 63 (autel de Zeus céleste).

121 Une inscription chrétienne gravée sur une patène conservée dans une collection suisse pourrait indiquer le nom antique du village de Sarba, dans la baie de Jounié (*Bull. ép.* 1989,

874 : ἐκλησίας χωρίου Σαραβαων). Ce point reste toutefois incertain, car une localité homonyme existe près de Sidon.

122 Au sommet de la falaise de Sarba, le monastère grec-catholique Saint-Sauveur est bâti sur les ruines d'un sanctuaire romain (**fig. 142**). Deux savants ont pu examiner les vestiges du temple avant la construction du monastère. G. Colonna-Ceccaldi a relevé le podium du bâtiment. Sans être aussi précis, E. Renan note la présence d'une niche étroite aménagée dans ce massif. La tête de génisse qui y est sculptée regarde vers la paroi gauche de la niche, restant invisible de face. Le bloc sur lequel elle figure provient peut-être d'un bâtiment plus ancien que le temple. Un autel votif découvert près du site porte le nom de Zeus céleste, possible titulaire du sanctuaire.



Fig. 142. Sarba (**30**) : podium du temple sous le monastère moderne.



Photo J. Aliquot 2002.

31. Qalaat Faqra

123 Architecture : Renan 1864-1874, p. 335-339 (description sommaire) ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 40-55, pl. 20-26 (relevés en 1902, compléments en 1932-1933) ; Collart 1973 (tour) ; Collart & Coupel 1977 (tour et autels, après les interventions d'H. Kalayan) ; Will 1990 (1995, p. 279-287) ; Yasmine 2005, p. 310-313 (grand temple). Photos : Taylor 1971, p. 106-107 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 120-122 ; Nordiguian 2005, p. 150-159. Site revu.

Épigraphie : Rey-Coquais 1999b (*SEG* 49, 2006-2029 ; *AE* 1999, 1666-1674) ; *IGLS* 8/3, 5025-5028 (inscriptions forestières de Mazraat Kfar Débiane).

124 Sous le Jabal Sannine, à 3 km au sud-ouest de Faraya, le site est à égale distance de Béryte, au sud-ouest, et de Byblos, au nord-ouest. Il occupe le rebord occidental d'une cuvette

ouverte au sud-ouest qui surplombe les vallées des tributaires du Nahr el-Kelb, à environ 1500 m d'altitude. Les ruines sont cernées de formations acérées de calcaires dolomitiques. Elles se répartissent en trois secteurs : celui de la tour (**A**) et des autels monumentaux, sur la colline au nord ; celui du petit temple (**B**), au sud et en contrebas, vers le ruisseau du Nabaa el-Laban ; celui du grand sanctuaire (**C**), entre les deux premiers. Les vestiges d'une agglomération antique (romaine et/ou protobyzantine) sont visibles près de la tour et entre le petit temple et le grand sanctuaire.

125 Le dossier épigraphique de Qalaat Faqra comprend vingt-neuf textes. Si l'on ne peut rien tirer pour l'instant de quelques textes lacunaires (Rey-Coquais 1999b, n[os] 12, 14-15, 18, 20-22), seize inscriptions grecques donnent des informations sur les cultes locaux. Trois divinités sont honorées sur place : Zeus Beelgalasos, le titulaire de la tour, qualifié de dieu « très grand » et « ancestral », la déesse Atargatis et le Zeus d'Héliopolis. Aux abords du site, deux des tombes creusées dans le roc portent des épitaphes en grec (n[os] 23-24, la seconde étant chrétienne). Le domaine du sanctuaire et du village semble limité par un bornage rédigé en latin, sans doute destiné à le distinguer d'un secteur voisin riche en inscriptions forestières d'Hadrien.

Secteur de la tour (A)

126 Tour : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 50-55, pl. 22-23 et 26 (deux restitutions) ; Will 1949, p. 275-277, repris en 1995, p. 646-648 (fonction) ; Collart 1973 (architecture, fonction) ; Dentzer-Feydy 1989, p. 462 (décor) ; Rey-Coquais 1999b, p. 635-638 (inscriptions, architecture, fonction).

Autel : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 48-49 ; Kalayan 1964, pl. 2, 1 ; Donceel 1966, p. 227 ; Collart & Coupel 1977, p. 66, pl. 54, 2-4 ; Will 1991, p. 261 n. 16 (1995, p. 329) ; Rey-Coquais 1999b, p. 654, fig. 3.
Édicule à colonnettes : Collart & Coupel 1977, p. 75, pl. 66, 3 ; Will 1990, p. 202, pl. 1 (1995, p. 284) ; Rey-Coquais 1999b, p. 654, fig. 4 (photo de 1958).

127 Au nord, sur une éminence, le bâtiment conventionnellement identifié à une tour est l'édifice le plus spectaculaire du site (**fig. 143-145**). Il repose sur un socle cubique de 15,67 m de côté où deux ouvertures ont été pratiquées : à mi-hauteur, perpendiculairement au côté oriental de la tour, un escalier extérieur de dix-huit marches conduit à la porte principale, tandis qu'une autre porte, plus petite, se trouve au niveau du sol, dans l'angle sud-est. Au-dessus du socle, quelques blocs appartenant aux parties supérieures de l'édifice permettent d'en restituer l'élévation. Sur l'assise supérieure du socle reposent deux degrés, où se dresse l'étage orné de pilastres coiffés de chapiteaux à crosses. Les pilastres supportent un entablement dorique, couronné par une corniche ornée d'un tore et d'une gorge égyptienne. Une loggia s'ouvre sur la façade orientale, à l'aplomb de l'entrée principale. Un système de couloirs étroits et d'escaliers tournant sur les côtés permet de circuler à l'intérieur de l'édifice et aboutit à une petite pièce rectangulaire ménagée dans le noyau central du bloc de maçonnerie appareillée. Une grille pourrait en avoir interdit l'abord. L'accès à l'étage s'opère à l'est, sur le côté latéral de la loggia et non par une porte centrale au fond de cette pièce, selon les observations d'H. Kalayan rapportées par J.-P. Rey-Coquais (1999b, p. 635). Un autre escalier monte à l'étage à l'angle nord-ouest du socle. L'existence d'un escalier permettant de monter plus haut est hypothétique. Si ce dispositif a existé, il n'en reste rien. Le décor de la tour se caractérise par un mélange d'éléments originaux (chapiteaux

proto-éoliques) et un ordonnancement plus classique des supports et de l'entablement (architrave et frise doriques à la grecque, gorge égyptienne associée à une rangée de merlons à la phénicienne).

Fig. 143. Qalaat Faqra (31) : le secteur de la tour (A).

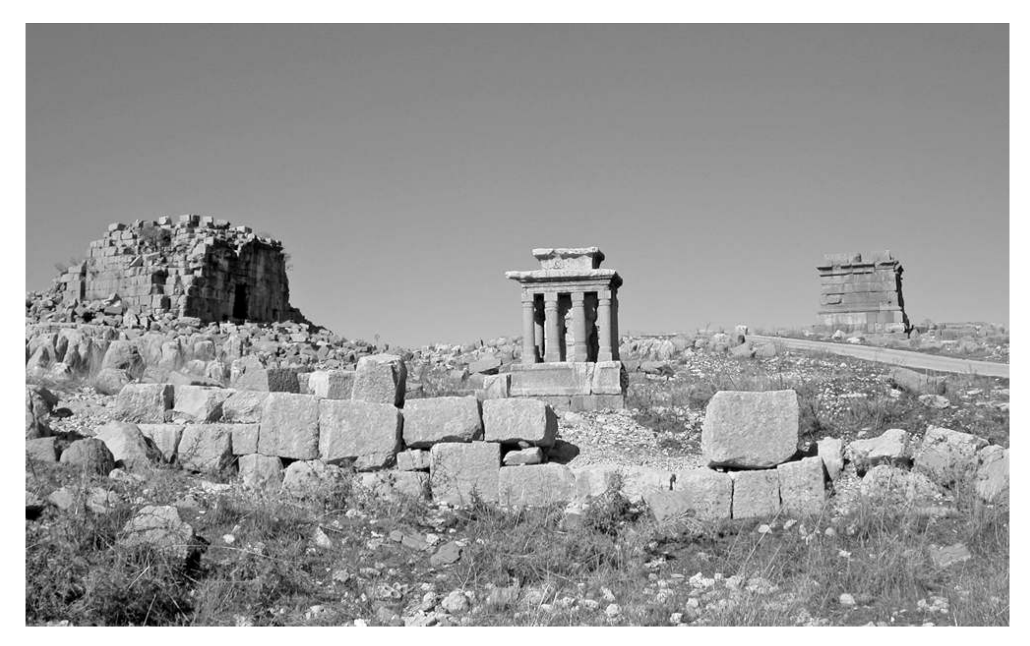


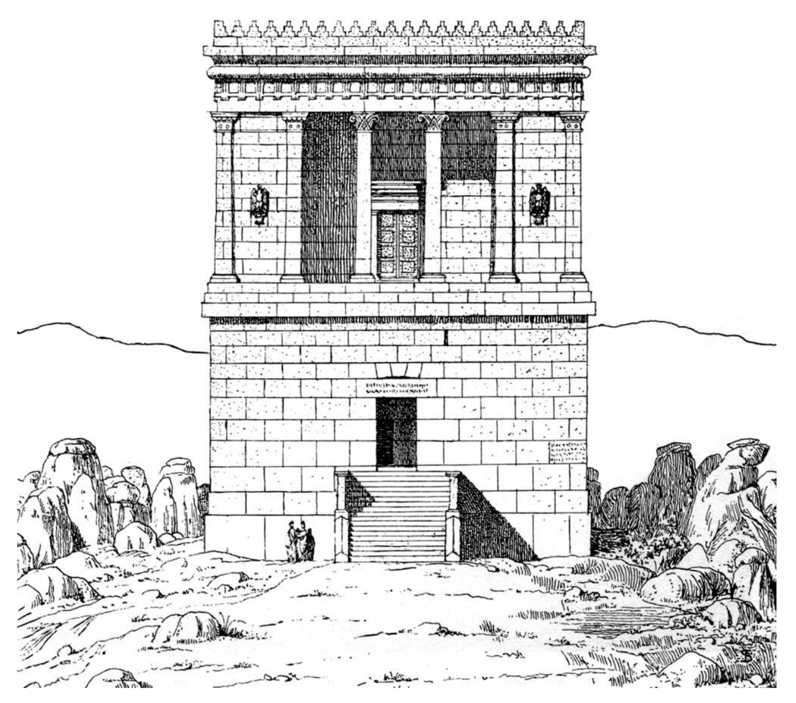
Photo J. Aliquot 2008.

Fig. 144. Qalaat Faqra (31) : la tour (A).



Photo J. Aliquot 2008.

Fig. 145. Qalaat Faqra (31) : la tour (A), restitution de la façade (sans le couronnement pyramidal).



D'après B. Schulz, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 50, fig. 73.

128 L'aspect insolite du bâtiment a parfois conduit à considérer la tour tantôt comme un tombeau, tantôt comme un autel monumental, tantôt encore comme un poste de guet doublé d'un monument honorifique. Les rapprochements entre ce monument et les mausolées de la Syrie occidentale, qui perpétuent eux-mêmes la tradition des mausolées anatoliens hellénistiques, ont imposé un temps l'idée qu'une pyramide couronnait cet édifice conçu comme un tombeau monumental (Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 50, fig. 73, et p. 54, fig. 79, suivis par Will 1949, p. 275-277, repris en 1995, p. 646-648). La présence d'une loggia infirme cette analyse. Aucun bloc ayant pu appartenir à une pyramide n'a été retrouvé sur place. On conviendra donc, à la suite de P. Collart (1973, p. 142-143, 151 et 153), que l'hypothèse du monument funéraire doit être abandonnée, sans que soit écartée pour autant l'idée de l'emprunt formel à l'architecture des mausolées-tours pour édifier un monument d'une autre nature. En revanche, il est plus difficile de suivre cet auteur lorsqu'il considère que la tour, ni tombeau, ni autel, aurait constitué « un gigantesque coffre-fort », à l'intérieur duquel « les biens du sanctuaire pouvaient être mis à l'abri, ce qui expliquerait l'intérêt qu'eut le clergé du “grand dieu” de Qalaat Faqra à participer financièrement à sa construction », et dont l'aspect utilitaire serait secondaire, car ce trésor serait « d'abord et essentiellement un grand monument honorifique, un monument d'apparat, dont les circonstances exceptionnelles ont suscité l'hommage » (1973, p. 151 et 153). Les deux inscriptions que P. Collart utilise pour étayer son interprétation ont été révisées (Rey-Coquais 1999b, p. 635-638, n^os^ 4-5). Il est établi qu'elles permettent d'assigner une fonction cultuelle à la tour. La première rappelle la construction du bâtiment sous la surveillance d'un épimélète en 43-44 apr. J.-C., c'est-à-dire peu de temps avant ou après la mort d'Agrippa I^er^, à une époque où l'empereur

Claude choisit de démembrer les États du souverain hérodien pour les intégrer dans la province romaine de Syrie. La seconde inscription, gravée au-dessus de l'entrée principale de la tour, commémore la consécration de l'édifice à Claude et au dieu topique Zeus Beelgalasos. La situation de la tour par rapport au grand autel qui lui fait face confirme l'identification du bâtiment à un monument cultuel : le grand autel ne semble nullement indépendant de la tour, car les travaux inédits d'H. Kalayan, utilisés par J.-P. Rey-Coquais (1999b, p. 637), établissent que les deux monuments sont situés approximativement sur le même axe et que l'on pouvait voir, depuis la plate-forme de l'autel, la loggia et les statues qu'elle abritait peut-être. Le fait que la dédicace gravée sur le linteau de la porte principale du monument s'adresse à la fois à l'empereur régnant et à Zeus Beelgalasos permet par ailleurs de considérer la tour comme un monument du culte impérial. Claude aurait été associé au grand dieu de Qalaat Faqra à l'époque où le site aurait été annexé à la province romaine de Syrie.

129 Deux édifices font face à la tour, à l'est et en contrebas (**fig. 146**). Le plus grand est un autel sacrificiel monumental, dont la fonction est assurée par la découverte de cendres et de débris d'ossements dans ses ruines (Seyrig 1939a, p. 442, repris en 1985, p. 143). D. Krencker et W. Zschietzschmann (1938, p. 48-49) identifiaient les assises du soubassement aux fondations du monument et ne restituaient qu'une assise entre la base et la corniche. Tel qu'il a été restauré en 1945 par H. Kalayan (approuvé par Will 1991, p. 261 n. 16, repris en 1995, p. 329), l'autel se présente désormais sous un aspect différent et plus conforme aux autels monumentaux du Liban : il s'agit d'une tour d'environ 5,30 m de côté, dont le soubassement, couronné d'une plinthe et d'une moulure arrondie, supporte trois assises surmontées d'une corniche égyptienne sur un tore et d'un bandeau orné de merlons en relief. Le parapet à merlons s'interrompt à l'est de l'autel pour laisser un passage. Un escalier mobile en bois permettait sans doute d'accéder au niveau supérieur.

Fig. 146. Qalaat Faqra (**31**) : l’autel monumental restauré face à la tour (**A**).

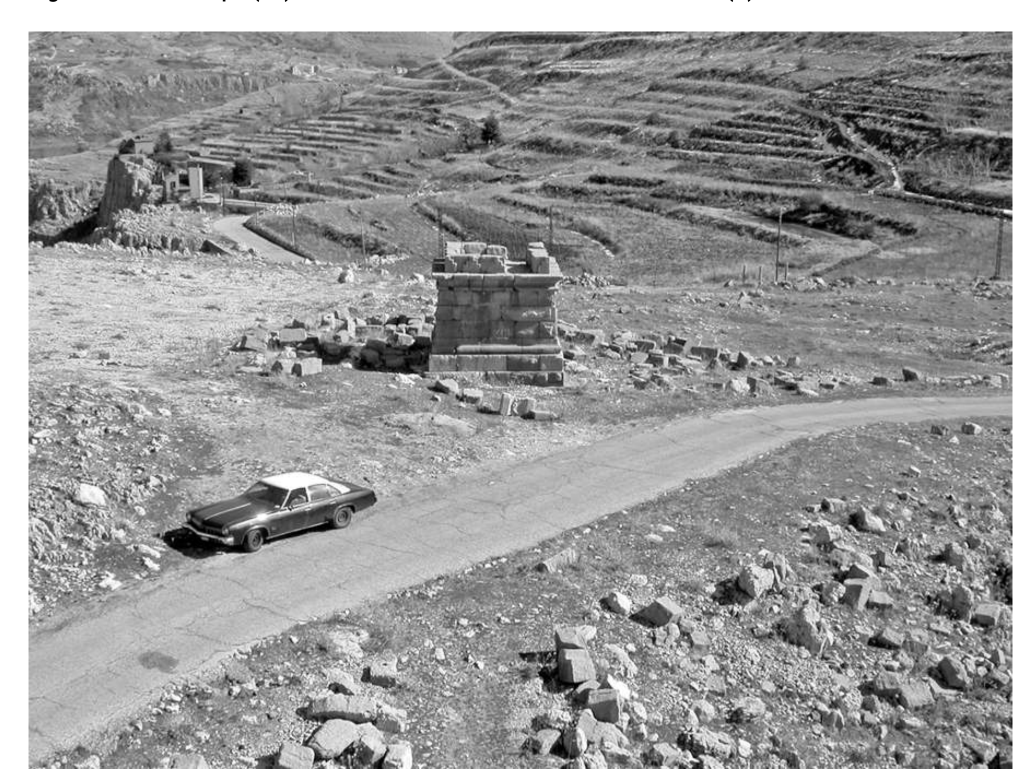


Photo J. Aliquot 2008.

130 Un monument de plus petites dimensions s’élève au sud-est de la tour. H. Kalayan l’a restauré en 1943. Aujourd’hui, il mesure 3,20 m de haut et se compose d’un socle carré mouluré de 0,60 m de haut sur lequel repose un noyau massif de 2 m de haut entouré d’un petit péristyle de quatre fois quatre colonnettes, le tout étant surmonté d’un entablement composé de deux bandeaux d’architrave et d’une corniche, avec un attique carré en retrait de 0,60 m de haut couronné d’une gorge égyptienne. L’un des côtés du socle est orné d’une niche cintrée, le côté adjacent d’une guirlande. Tout en remarquant que, toutes proportions gardées, sa partie supérieure rappelle celle de l’autel monumental du grand sanctuaire de Baalbek (**54 A**), P. Collart et P. Coupel notent que ce monument est dépourvu de moyen d’accès au sommet et le considèrent comme un ex-voto. Selon E. Will (1990, p. 197, repris en 1995, p. 279), il s’agirait d’un autel sacrificiel : « quelques marches taillées dans un bloc de pierre adossé à la base du petit monument montrent [...] qu’on accédait au sommet au moyen d’une échelle. » On objectera que le monument de Qalaat Faqra est restitué de manière assez étrange et que le bloc d’escalier ne lui appartient pas nécessairement.

Petit temple (B)

131 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 46-47, pl. 21 et 26 ; Donceel 1966, p. 228-229 (travaux d’H. Kalayan) ; Donceel-Voûte 1988, p. 421-423 (basilique).

Épigraphie : Rey-Coquais 1999b, p. 638-640, n° 6, cf. Aliquot 2002, p. 245 (dédicace d’Atargatis).

132 Le petit temple surplombe la rive droite du ruisseau qui s'écoule au sud du site, le Nabaa Laban, affluent du Nahr el-Kelb. D. Krencker et W. Zschietzschmann lui trouvent un caractère inhabituel, en particulier dans la zone où l'on s'attend à trouver l'*adyton*, ce qui les amène à le classer parmi les temples anciens du Liban. Leur proposition se fonde sur la découverte, lors du dégagement du bâtiment, de la dédicace d'Atargatis datée de la seconde moitié du Ier s. apr. J.-C. S'il n'assure pas de façon définitive que le temple est dédié à Atargatis sous l'autorité de Caius Mansuétus, grand-prêtre et épimélète, ce texte indique que l'aménagement du sanctuaire est en cours à l'époque où Qalaat Faqra fait partie des domaines d'Agrippa II.

133 H. Seyrig (1939a, p. 442, repris en 1985, p. 143) considérait que le temple « restera[it] une énigme tant qu'il n'aura[it] pas été fouillé ». Aujourd'hui, il est certain que le bâtiment païen ne se présente pas sous son aspect original. En 1961 ou en 1962, H. Kalayan a fait dégager la basilique chrétienne accolée sur le mur gouttereau nord du bâtiment païen (**fig. 147**). P. Donceel-Voûte (1988, p. 422 et n. 2), dans sa présentation de l'église, attribue la décision d'établir un sanctuaire chrétien à côté du temple romain et non à l'intérieur de celui-ci « à l'état particulièrement chaotique du lieu du culte païen ou à sa configuration peu propice à une réutilisation ». Bien qu'elle envisage l'hypothèse d'une longue survie du paganisme à Qalaat Faqra, il lui semble « possible que le temple [soit] déjà désaffecté depuis un certain temps lors de la construction de l'église », datée dans le courant du Ve s. apr. J.-C. Dans ce contexte, le temple, ruiné, aurait servi de baptistère, comme l'indique un détail inconnu de D. Krencker et W. Zschietzschmann, la présence d'une cuve baptismale remployant une cuve cultuelle païenne, immédiatement au-delà du seuil de la pièce que ces derniers considéraient comme l'*adyton* (**fig. 148**).



Fig. 147. Qalaat Faqra (31) : la basilique chrétienne protobyzantine accolée au petit temple (B).

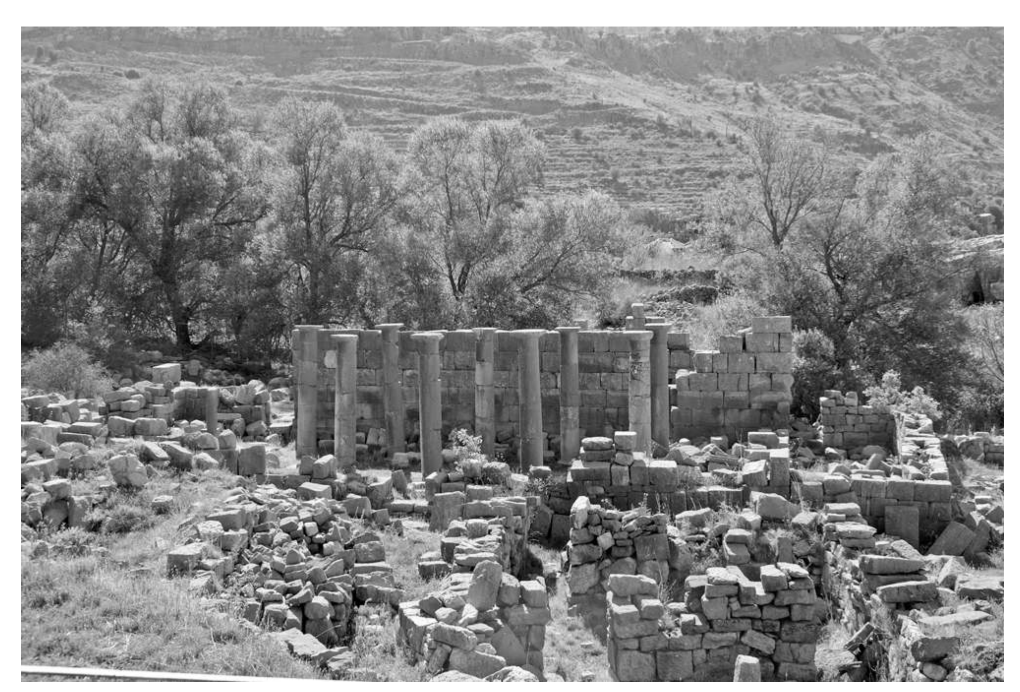


Photo J. Aliquot 2008.



Fig. 148. Qalaat Faqra (31) : cuve cultuelle païenne remployée dans le petit temple (B) transformé en baptistère.



Photo J. Aliquot 2008.

134 Dans son état actuel, le bâtiment païen se présente sous la forme d'une *cella* rectangulaire d'environ 18 m de long sur 9 m de large, ouverte au nord-est et accessible par une porte unique dont on distingue encore le seuil au milieu de la façade. La *cella* est divisée en deux pièces. D. Krencker et W. Zschietzschmann (1938, p. 47) considèrent la seconde pièce comme un *adyton* d'un type original, qu'ils rapprochent des aménagements visibles dans les synagogues juives et dans les églises chrétiennes à *bêma* : le mur qui sépare l'*adyton* du reste de la *cella* est percé au milieu d'une porte plus large que la porte d'entrée du temple et à gauche d'une fenêtre, à 0,72 m du niveau du sol ; au-delà de cette porte, le niveau de circulation de cette pièce serait identique à celui de la *cella* ; sur chaque mur latéral s'adosse une banquette de 1,60 m de haut dont les supports délimitent quatre niches. D. Krencker et W. Zschietzschmann eux-mêmes relèvent le fait que les niches latérales ressemblent à celles qui apparaissent dans les cryptes des temples libanais. Il semble aujourd'hui probable que ce dispositif inattendu résulte d'un réaménagement tardif de l' *adyton*, dont la plate-forme aurait été démontée à l'occasion de la transformation du temple en baptistère.

Grand sanctuaire (C)

135 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 40-46, 273, 275, pl. 20, 24-25 ; Amy 1950, p. 113 (couverture du temple) ; Donceel 1966, p. 228 (travaux d'H. Kalayan) ; Collart & Coupel 1977, p. 65-66, pl. 56, 3-4 (autel, autel-tour) ; Yasmine 2005, p. 310-313 (essai d'étude métrologique du temple).

Épigraphie : Rey-Coquais 1999b, p. 640, n° 7 (dédicace à Zeus d'Héliopolis), 641-642, n^{os} 8-11 (dédicaces sur les architraves du prostyle du temple), 642, n° 13 (inscription datée, sur l'architrave du portique, dans la cour du sanctuaire).

136 Le sanctuaire se niche dans les formations calcaires dolomitiques (**fig. 149-150**), entre le secteur de la tour au nord et celui du petit temple (**B**) au sud. Son mur de péribole délimite une enceinte d'environ 75 m de long et 35 m de large, avec les longs côtés au nord et au sud. Vers l'ouest, il ne se poursuit que sur environ 30 m au nord et 15 m au sud, avant de buter sur les rochers. Au nord, ces derniers ont été taillés grossièrement pour donner une forme approximativement régulière au *temenos*. À l'ouest et au sud, en revanche, ils sont à l'état brut, de sorte que le temple s'accole à la paroi rocheuse. À l'est, la façade du sanctuaire est ornée de pilastres engagés et bordée d'un portique décastyle d'environ 6 m de profondeur. Ce portique a été restauré par H. Kalayan. Le dégagement du secteur à l'est de l'enceinte a révélé un autel-tour calcaire d'environ 4,30 m sur 4,10 m, dépourvu de modénature à la base et couronné d'une gorge égyptienne.

Fig. 149. Qalaat Faqra (**31**) : le grand sanctuaire (**C**).

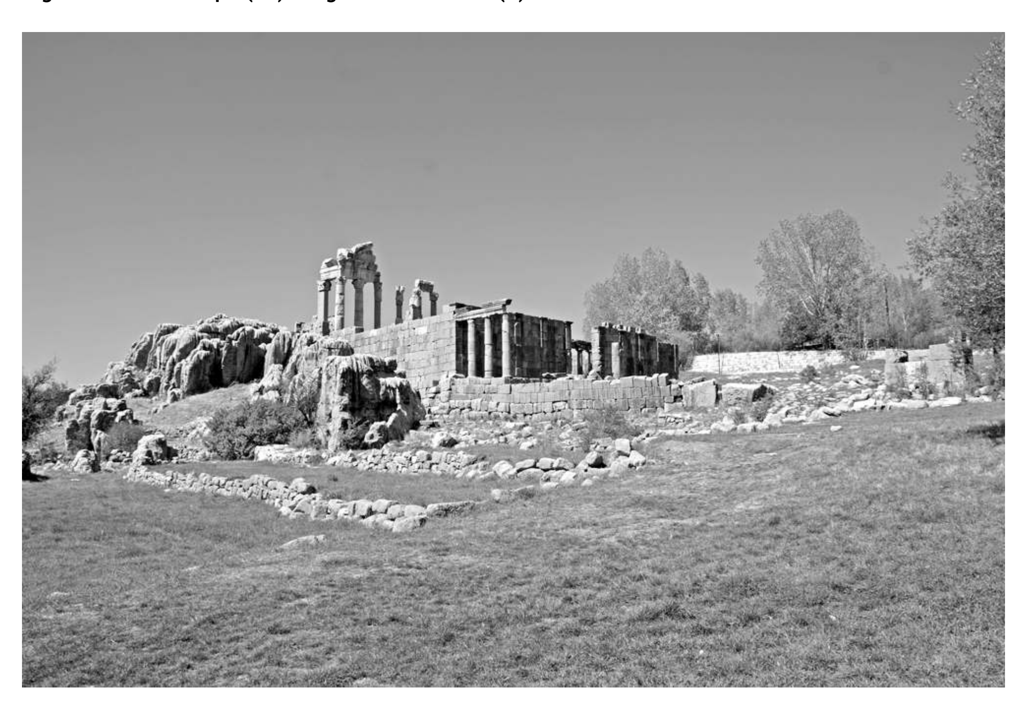
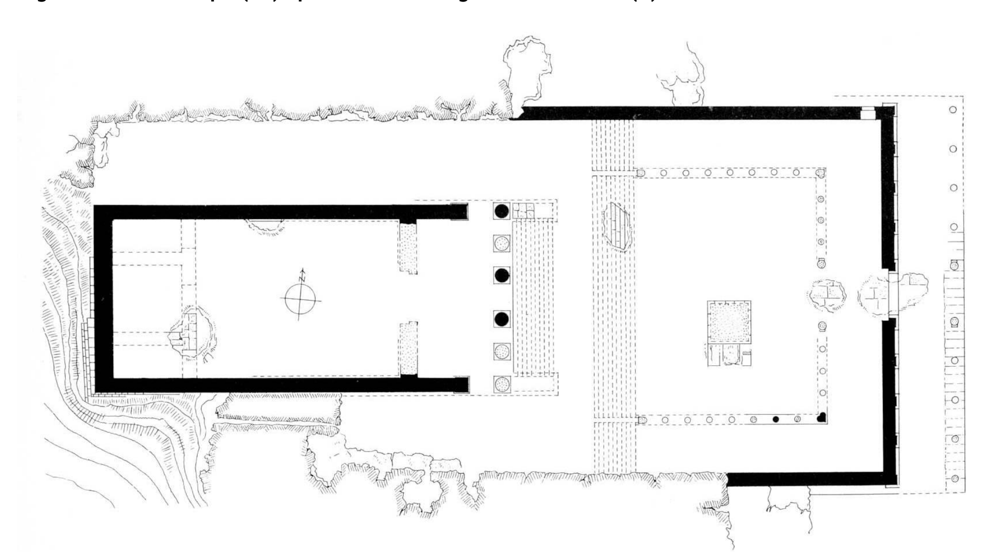


Photo J. Aliquot 2009.

Fig. 150. Qalaat Faqra (31) : plan restitué du grand sanctuaire (C).



Dessin T. von Lüpke & W. Hensch, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 20.

137 Une large porte aménagée au milieu de la façade du péribole donne accès au sanctuaire. L'espace intérieur du *temenos* se divise en deux parties : une cour dallée, à peu près carrée et bordée de portiques d'ordre toscan sur trois côtés précède la terrasse supérieure où s'élève le temple, au-delà d'une volée d'escalier couvrant toute la largeur du sanctuaire. Les vestiges d'un autel monumental en grès et en calcaire sont conservés dans la cour, en léger décalage vers le sud par rapport à l'axe médian du temple. D. Krencker et W. Zschietzschmann n'ont repéré que le soubassement carré de ce monument, d'environ 4 m de côté, avec les restes d'une plinthe couronnée par une mouluration arrondie. H. Kalayan a restitué les blocs de deux assises composant le corps de l'autel. Il a aussi fait dégager les fondations d'un escalier extérieur permettant d'accéder au niveau supérieur, depuis l'est. P. Collart et P. Coupel, qui rendent compte de ses découvertes, suggèrent de restituer une gorge égyptienne sur le couronnement de cet autel. Au nord de l'autel se trouve une cuve circulaire ornée d'une tête de taureau.

138 Le temple est aligné sur l'axe médian du péribole. Il repose sur un massif de fondation et non sur un véritable podium. Il s'agissait d'un temple hexastyle prostyle d'ordre corinthien, d'environ 40 m de long et 18 m de large, avec un *pronaos* et une longue *cella* au fond de laquelle s'élevait la plate-forme d'un *adyton*. Les murs du bâtiment sont construits en appareil double, majoritairement avec des blocs taillés dans le grès ocre jaune, tandis que le prostyle se compose de blocs de calcaire gris. À l'exception de l'extrémité des antes, ils ne présentent aucun décor, ni à l'extérieur, ni à l'intérieur. Au milieu de la façade, aujourd'hui effondrée, on peut restituer une large baie et, au fond de la *cella*, la plate-forme d'un *adyton* tripartite couvrant toute la largeur du temple.

139 Pour la partie supérieure de l'édifice, D. Krencker et W. Zschietzschmann suggéraient de restituer une terrasse supérieure ornée de merlons, avec l'amorce d'une tour. Leur hypothèse se fonde sur un sondage révélant l'épaisseur du mur de la plate-forme de l' *adyton*, qui laisse supposer qu'une cage d'escalier y était intégrée, et sur la découverte, dans la *cella*, de blocs appartenant éventuellement au couronnement de la tour (fragments de gorge égyptienne au-dessus d'un tore, blocs ornés de merlons).

L. Nordiguian (2005, p. 152), quant à lui, propose sous toute réserve de rapporter le tore, la gorge égyptienne et les merlons à l'autel-tour situé devant le temple ou à celui qui se trouve en face du sanctuaire. Cette hypothèse est contredite par la découverte des blocs ornés de ces motifs dans les décombres de la *cella*. Bien que la proposition de D. Krencker et W. Zschietzschmann s'inspire assez librement du modèle du temple de Bel à Palmyre, R. Amy l'accepte, car elle s'accorderait avec les restitutions qu'il propose pour certains temples de la Békaa et de l'Hermon (**70**, **99**, **103**, **107 A**). S'il fallait la retenir, le mode d'accès au toit resterait indéterminé. C'est peut-être la raison pour laquelle H. Kalayan (approuvé par J. Yasmine) a préféré placer les blocs ornés du tore et de la gorge égyptienne au niveau de l'architrave, sur le mur nord du temple (selon un dispositif comparable à celui de la chapelle de Chhim, **39 C**, dans son premier état du IIe s. apr. J.-C.). Si ces blocs n'ont pas été déplacés, le problème de l'articulation entre l'entablement de la *cella* et celui du *pronaos* reste posé.

140 D. Krencker et W. Zschietzschmann datent la construction du sanctuaire au milieu du Ier s. apr. J.-C. en se fondant sur le décor des portiques et sur les caractéristiques du temple (*cella* profonde, absence de podium). Pour sa part, J. Yasmine propose de reconnaître l'usage de deux modules différents dans le temple et de distinguer les époques au cours desquelles la *cella* à antes et le *pronaos* auraient été construits (comme à Chhim, **39 C**, et à Niha, **59 B**), ce qui semble justifié par l'existence de deux types d'entablement différents et par l'usage de deux types de pierre, même si l'étude métrologique du bâtiment ne paraît pas entièrement convaincante dans le détail. Il est possible que l'aménagement du sanctuaire se soit poursuivi sur une longue période, car une inscription datée de l'an 240-241 apr. J.-C. est gravée sur l'architrave du portique intérieur du *temenos*.

141 L'attribution du sanctuaire au Jupiter héliopolitain est admise par D. Krencker et W. Zschietzschmann (1938, p. 46) et par H. Seyrig (1939a, p. 441, repris en 1985, p. 142). Elle se fonde uniquement sur la dédicace d'un petit autel votif au Zeus d'Héliopolis, découverte dans les ruines de la *cella*. En réalité, ni cette inscription, ni les textes lus sur les architraves des portiques, dans la cour, ou sur les architraves du temple, n'autorisent de conclusion assurée.

32. *Jabal Sannine

142 Description : Burton & Drake 1872, 1, p. 127 ; Nordiguian 2005, p. 144. Site non revu.

143 Les ruines d'un sanctuaire romain sont signalées au sommet du Sannine (2623 m d'altitude).

33. *Majdel Tarchiche

144 Photo : Taylor 1971, p. 163. Site revu.

145 Les vestiges d'un sanctuaire romain aujourd'hui disparu sont signalés dans ce village proche du col entre le Sannine et le Knissé, à 1440 m d'altitude.

34. Aintoura

146 Photos : Taylor 1971, p. 121-123 ; Wardini 2002, p. 42-43 ; Nordiguian 2005, p. 142-143. Site revu.

147 Le site occupe le versant d'une colline à l'ouest d'Aintoura (1290 m d'altitude). Il comprend un sanctuaire et des tombes rupestres de l'époque romaine, ainsi qu'un village ruiné (non daté). Le sanctuaire est établi sur une terrasse de plan polygonal dont les longs côtés sont au nord et au sud. L'enceinte qui le délimitait est conservée sur le petit côté est et sur le long côté nord, où elle marque un décrochement pour éviter un affleurement de rochers. Elle s'ouvrait à l'est sur une porte monumentale dont les deux jambages sont en place. Un temple ouvert à l'est, très endommagé par des fouilles clandestines, s'élevait face à cette porte, dans l'axe médian du sanctuaire. Sa partie postérieure paraît se confondre avec le mur de fond de l'enceinte (**fig. 151**). Il ne subsiste du bâtiment que ses fondations et son podium, faits d'un appareil irrégulier au moyen de blocs de grand appareil ou mégalithiques sommairement ravalés, et la première assise de sa *cella* à antes.

Fig. 151. Aintoura (34) : le sanctuaire, vue du nord-ouest.



Photo J. Aliquot 2008.

35. *Broummana

148 Description, photo : Nordiguian 1993-1994, p. 374 n. 33, et 2005, p. 141. Site revu.

Épigraphie : Clermont-Ganneau 1888 (dédicace de Deir el-Qalaa).

149 À Broummana, l'église du monastère antonin de Mar Chaaya est en partie construite avec des blocs de grand appareil provenant peut-être d'un temple romain. L. Nordiguian

remarque que le nom moderne de la colline du monastère, *Aarenta* ou *Aaremta*, pourrait correspondre au toponyme sur lequel est composé le nom d'une divinité mentionnée dans la dédicace de Deir el-Qalaa (**36**) adressée au dieu Balmarcod « sur l'ordre du dieu d'Aremtha » (κατὰ κέλευσιν θεοῦ Αρεμθηνου). Jusqu'à présent, en suivant l'avis de C. Clermont-Ganneau, Aremtha était localisée au sud de Jezzine dans l'arrière-pays de Sidon à Aaramta, où l'on ne connaît aucun vestige antique.

36. Deir el-Qalaa

150 Description, architecture : Renan 1864-1874, p. 353-359, 860 (description sommaire) ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 1-3, 274, 279, 282-283, pl. 2 et 117, 1 (relevés du temple **A** en 1902, classement dans le groupe des temples récents) ; Amy 1950, p. 110 (temple **A**, escaliers) ; Saidah 1967, p. 175-176, et Donceel 1967, p. 242-245 (travaux d'H. Kalayan, années 1960-1970) ; Élian, Nordiguian & Salamé-Sarkis 1983 (**A**) ; Nordiguian 1993-1994 (aire sacrée, agglomération). Photos : Taylor 1971, p. 98-103 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 101-105 ; Nordiguian 2005, p. 132-141. Site revu.

Épigraphie : Rey-Coquais 1999a (présentation générale, bibliographie).

151 Deir el-Qalaa, le « Couvent de la forteresse », occupe la croupe d'un contrefort du Liban, à environ 730 m d'altitude, sur la rive nord du Nahr Beyrouth, l'antique Magoras, et au sud du village de Beit Méry. Le site comprend trois ensembles, celui du grand temple (**A**), le seul connu de D. Krencker et W. Zschietzschmann, au sud-ouest, celui de l'« aire sacrée », qui s'étend en contrebas au nord et qui comprend deux autres temples (**B**-**C**), et celui de l'agglomération antique, au nord-est.

152 Le dossier épigraphique de Deir el-Qalaa comprend plus d'une centaine d'inscriptions grecques et surtout latines. Découverts en remploi, la plupart de ces textes ne permettent pas de lever les incertitudes relatives à l'aménagement et à la chronologie du site. En revanche, ils éclairent les pratiques cultuelles des colons de Béryte et des pérégrins qui se retrouvent ici pour honorer les dieux de Béryte (Mater Matuta, le Génie, la Fortune de la colonie) et d'Héliopolis (Jupiter, Mercure et Vénus), les empereurs de Rome (Trajan, Hadrien, Septime Sévère) et le groupe des divinités locales dominé par Jupiter Balmarcod et Junon Reine.

Grand temple (A)

153 Le sanctuaire occupe un secteur qui a connu de nombreux bouleversements dès l'Antiquité. Il n'en reste que le temple, dont la moitié antérieure est occupée par une aile du couvent Saint-Jean-Baptiste, construit vers 1750 par les moines de Mar Chaaya (**fig. 152**). L'église qui s'élève derrière les colonnes de son *pronaos* a elle-même connu des transformations à deux ou trois reprises. L'étude du bâtiment païen doit tenir compte de ces multiples remaniements.

Fig. 152. Deir el-Qalaa (36) : ruines du grand temple (A) intégrées dans l'église et le couvent modernes.



Photo J. Aliquot 2008.

154 Le temple repose uniquement sur une semelle de fondation. Déjà soulignée par D. Krencker et W. Zschietzschmann, l'absence de podium est aujourd'hui confirmée. Le plan de l'édifice peut être restitué : il s'agissait d'un temple ouvert au nord-ouest en direction de la mer et de Béryte, de plan tétrastyle prostyle et d'ordre ionique, comprenant un *pronaos* pourvu de deux colonnes en retour et une *cella* rectangulaire au fond de laquelle se trouvait la plate-forme d'un *adyton*. Dans le *pronaos*, les colonnes étaient galbées au tiers.

155 Les murs de la *cella*, ornés de pilastres dans les angles postérieurs, se prolongent en façade par des antes. Construits en appareil simple avec des blocs mégalithiques sommairement ravalés sur leur parement externe, ils sont presque partout conservés sur une hauteur de deux assises, à l'exception des antes, où la troisième assise est en place : on distingue une assise pourvue d'une base attique uniquement ébauchée par endroits et une assise d'orthostates, la troisième assise étant ornée d'un bandeau saillant. On ne conserve de l'entablement de la *cella* que quelques blocs d'une architrave à trois fasces surmontées d'une moulure.

156 À l'intérieur du temple, D. Krencker et W. Zschietzschmann proposent de restituer deux escaliers à noyau carré permettant d'accéder aux parties hautes du bâtiment de part et d'autre de la porte d'entrée. L'existence de ces escaliers a été récemment confirmée à la suite du dégagement de la *cella*. Des demi-colonnes engagées semblent avoir orné les murs intérieurs du temple. La restitution de l'*adyton* par D. Krencker et W. Zschietzschmann est conjecturale. L'existence d'une crypte sous la plate-forme de l'*adyton*, supposée par P. Élian, L. Nordiguian et H. Salamé-Sarkis (1983, p. 25-28), reste à démontrer.

157 Les inscriptions découvertes sur place permettent d'attribuer le temple à Jupiter Balmarcod.

L’aire sacrée

158 Au nord et en contrebas du grand temple (**A**) s’étendent les ruines de l’« aire sacrée » (**fig. 153**). Un portique délimite ce secteur au sud. D’est en ouest, on distingue les ruines d’un petit temple (**B**), celles d’une porte monumentale et celles d’un autre bâtiment (**C**) dont il ne subsiste que le soubassement. L’aire sacrée conserve son dallage par endroits. Tout le secteur est jonché de monuments cultuels et votifs (édicules à colonnettes, autels votifs). Au nord-ouest du petit temple, une porte monumentale a été reconstruite par H. Kalayan. Elle aurait mené vers le grand temple. L. Nordiguian suppose l’existence d’une voie processionnelle entre les deux bâtiments, tout en admettant que les fouilles pratiquées dans le prolongement de l’axe médian de la porte n’ont pour l’instant abouti à aucun résultat concluant.

Fig. 153. Deir el-Qalaa (36) : le petit temple (B) et l’aire sacrée.



Photo J. Aliquot 2008.

159 Le petit temple (**B**), à l’extrémité est de l’aire sacrée, est une chapelle tétrastyle prostyle de dimensions modestes (11,30 m de long sur 8,60 m de large), ouverte au nord-ouest, comme le grand temple qui le domine. Dépourvu de podium, il repose sur un soubassement à degrés. Le fond de sa *cella* a pu être occupé par une plate-forme précédée d’un escalier. L’autel découvert au milieu de la pièce n’est sans doute pas à son emplacement originel. Le temple est traditionnellement attribué à Junon, la parèdre de Balmarcod. La dédicace inédite d’un linteau découvert dans la zone du temple semble confirmer cette proposition.

160 À l’extrémité ouest de l’aire sacrée, un imposant soubassement se rapproche par sa technique de celui sur lequel repose le grand temple. Il supportait peut-être un troisième temple (**C**).

Agglomération antique

161 L’agglomération qui s’étend à une centaine de mètres au nord-est du grand temple semble s’être développée à l’époque protobyzantine. On y relève de nombreux remplois de blocs tirés des sanctuaires païens. Trois cuves de broyage sont taillées dans des fûts de colonne du grand temple. Les huileries auxquelles elles appartiennent seraient contemporaines ou postérieures à la christianisation du site, marquée par la construction d’une basilique à trois nefs datée du VIe s. apr. J.-C.

162 Plusieurs bâtiments semblent toutefois témoigner de l’existence d’une agglomération dès l’époque romaine. Il s’agit de bains publics et privés (dont le premier a été en partie oblitéré par la basilique chrétienne), d’un puits aménagé en nymphée et d’un monument à orthostates. On manque encore d’éléments pour dater précisément ces édifices, mais il est probable que les sanctuaires romains ont été associés à un quartier d’habitation, quand bien même celui-ci se réduirait aux maisons des prêtres et aux annexes permettant d’accueillir les fidèles.

37. *Jabal Knissé

163 Mention : Nordiguian 2005, p. 145. Site revu.

164 Deux bâtiments d’époque romaine occupent la crête du Jabal Knissé (2091 m d’altitude). Le premier, très arasé, pourrait être un bâtiment cultuel pourvu d’une plate-forme (**fig. 154**). Le second, à une cinquantaine de mètres au nord, a été présenté comme une citerne ou une glacière.



Fig. 154. Jabal Knissé (37*) : blocs épars sur le site, la Békaa et l’Hermon.

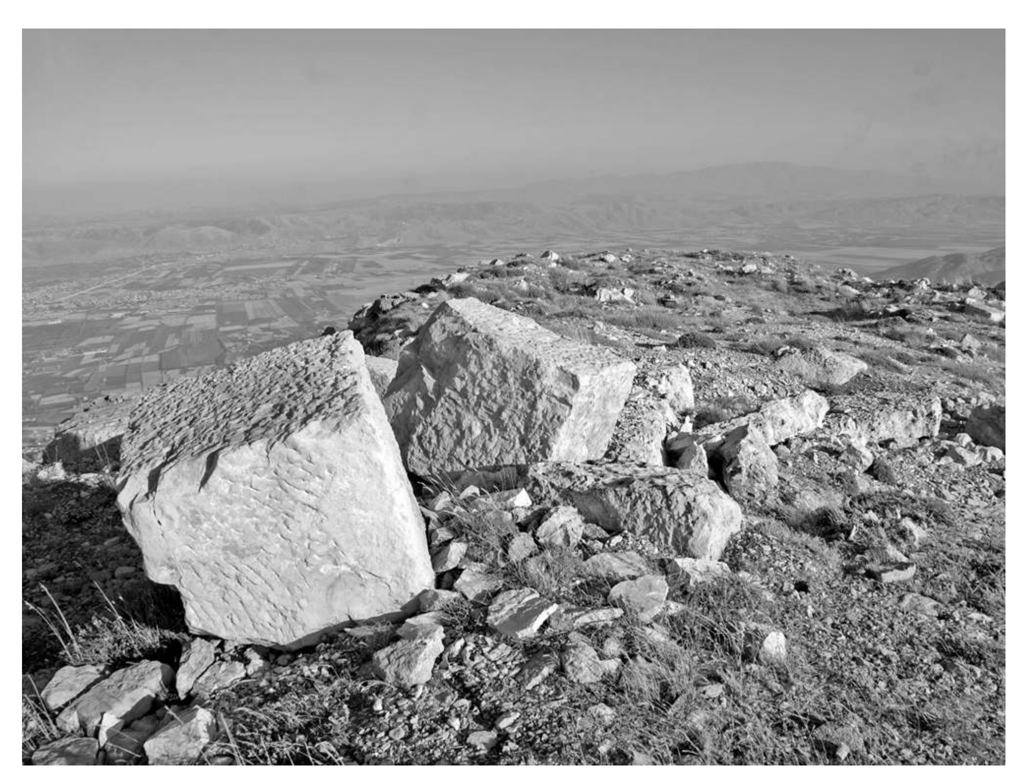


Photo J. Aliquot 2009.

Liban-Sud

38. Bisri

1 Architecture : Tallon 1967, p. 238-239, pl. 4 et 6-7 (relevés sommaires) ; Jakubiak & Neska 2005, p. 444-446 (description rapide). Photos : Taylor 1971, p. 156 ; Ortali Tarazi & Waliszewski 2002a, p. 22 ; Nordiguian 2005, p. 124-125. Site non revu.

2 À 2 km en amont de Bisri (460 m d'altitude), dans le Chouf, le Nahr Aaray se joint au Nahr el-Barouk pour former le Nahr al-Bisri, l'ancien Bostrénus (Honigmann 1923-1924, n ° 116d, pour les sources géographiques sur le fleuve, dont le nom ancien implique l'existence d'une Bostra libanaise probablement localisable à Bisri). C'est à cet endroit qu'émergent les fûts de quatre colonnes de granite gris d'environ un 1 m de diamètre. Ces fûts semblent appartenir à un temple ouvert à l'est/sud-est, de plan peut-être tétrastyle prostyle et d'ordre corinthien, dont les dimensions, avec un portique large d'environ 14,70 m, seraient comparables à celles des plus grands temples ruraux du Liban (**31 A**, **36 A**, **59 A**, **60 A**).

39. Chhim

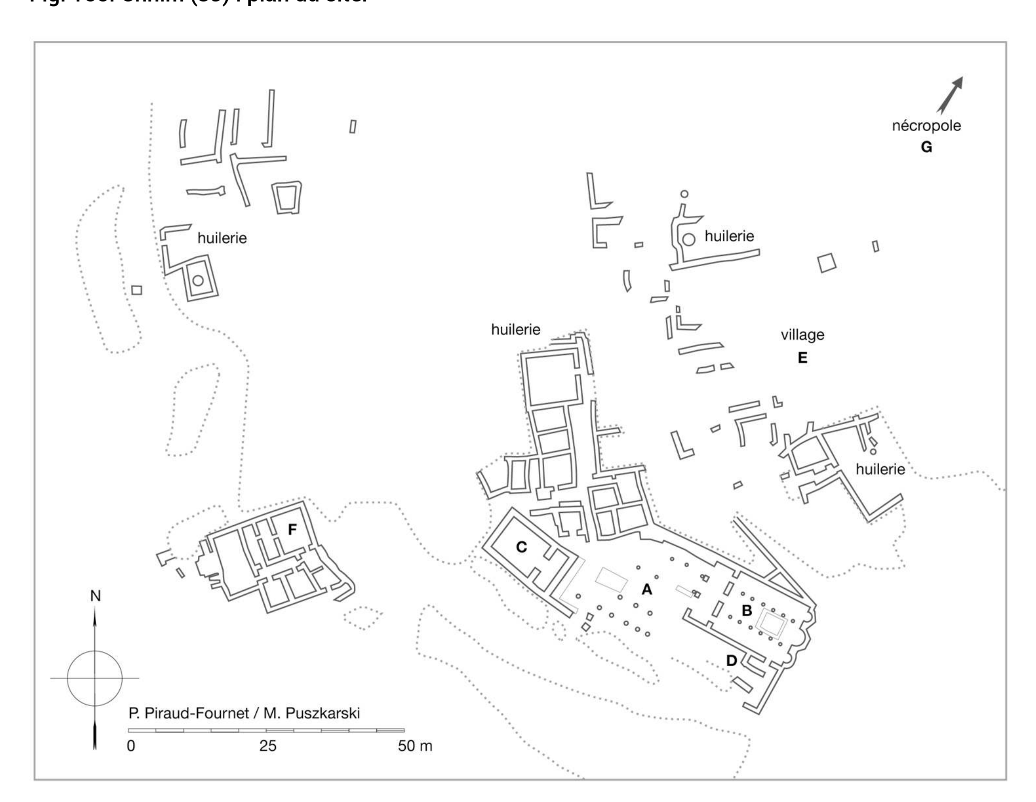
3 Architecture, archéologie : Renan 1864-1874, p. 511, Ronzevalle 1912, p. 23-24, et Tallon 1967, p. 236-238 (descriptions désormais caduques) ; Nordiguian 1997, Kowalski & Waliszewski 1997, Kowalski, Waliszewski & Witecka 1998, Waliszewski 1999b, 2000, 2001, 2003 et 2004, et Périssé & Waliszewski 2005 (rapports préliminaires) ; Waliszewski 1999a, Ortali-Tarazi & Waliszweski 2002a et 2002b (présentations synthétiques) ; Périssé-Valéro 2009 (sanctuaire païen) ; Waliszewski 2006 et 2009 (christianisation). Photos : Nordiguian 2005, p. 126-131. Site revu.

4 Depuis 1996, la mission conjointe de la Direction Générale des Antiquités et de l'Université de Varsovie étudie le site de Chhim-Merjiyat, sous la direction de T. Waliszewski. Ses résultats, en cours de publication, remplacent les travaux anciens sur le sanctuaire dont les vestiges, déjà connus d'E. Renan, ont été dégagés et partiellement restaurés entre 1968 et 1983 par H. Kalayan. Ils font aussi de Chhim le second site de référence, avec celui de Yanouh (**24**), pour l'étude du peuplement et de la mise en valeur

du Liban dans l'Antiquité. Leur apport est d'autant plus intéressant que l'occupation humaine est ici attestée de l'âge du Bronze au VIIIe s. apr. J.-C. et que l'agglomération qui s'est développée à Chhim à partir du Ier s. apr. J.-C. est à ce jour le seul village antique fouillé de la montagne.

5 Le site occupe les premières pentes de l'Iqlim el-Kharoub, sous le Jabal Barouk, à 7 km à vol d'oiseau de la côte méditerranéenne, entre 500 et 600 m d'altitude, dans un secteur dénué de source pérenne. Les ruines d'un village romain et protobyzantin s'y étendent sur une série de terrasses tournées vers le sud-ouest et couvertes d'oliviers, de pins et d'arbustes. À l'abri des vents froids du nord et du nord-est, le site se divise en trois ensembles (**fig. 155**) : le premier est celui de la zone cultuelle, qui couvre la terrasse la plus vaste du site, au sud-est, et qui comprend en surface, à l'intérieur d'un *temenos* (**A**), une basilique chrétienne protobyzantine (**B**) au nord-est, un temple romain (**C**) au sud-ouest, et une tour (**D**) au sud-est ; le second est celui du village (**E**), dont les maisons et les huileries entourent ce centre religieux au nord, à l'ouest et au sud-ouest ; le troisième est celui de la nécropole romaine (**G**), dont les dix-huit tombeaux sont taillés dans le rocher au nord-ouest et en contrebas du village, dans une zone tardivement investie par un corps de bâtiments isolé (**F**).

Fig. 155. Chhim (**39**) : plan du site.



Dessin P. Piraud-Fournet 2009. D'après M. Puszkarski, dans Ortali-Tarazi & Waliszewski 2002b, p. 13, fig. 5.

Sanctuaire

6 Le sanctuaire est étudié par I. Périssé (état païen) et T. Waliszewski (état chrétien). Il occupe une terrasse aménagée au sud et en contrebas du village, sur un terrain qui présente un fort pendage au sud et à l'ouest (**fig. 156**). Le substrat rocheux affleure par

endroits dans la cour. Sous la *cella* du temple romain, en revanche, il est à 3,30 m sous le niveau du seuil du bâtiment. Le sondage ouvert à cet endroit en 1999 livre des témoignages sur l'existence possible d'un premier sanctuaire hellénistique : au-dessus de la couche stratigraphique des V^{e} et IV^{e} s. av. J.-C., une couche contenant de la céramique des III^{e} et II^{e} s. av. J.-C. est en relation avec un mur bâti à l'époque hellénistique, qui a été utilisé plus tard pour fonder le mur nord-est du temple romain ; la couche de remblayage de cette zone contenait des objets (statuette en bronze de l'âge du Bronze récent ou de l'âge du Fer I, deux fioles à parfum) qui pourraient appartenir au dépôt de fondation d'un petit sanctuaire hellénistique dont l'aspect demeure inconnu.



Fig. 156. Chhim (39) : le village (E) et le temple romain (C).

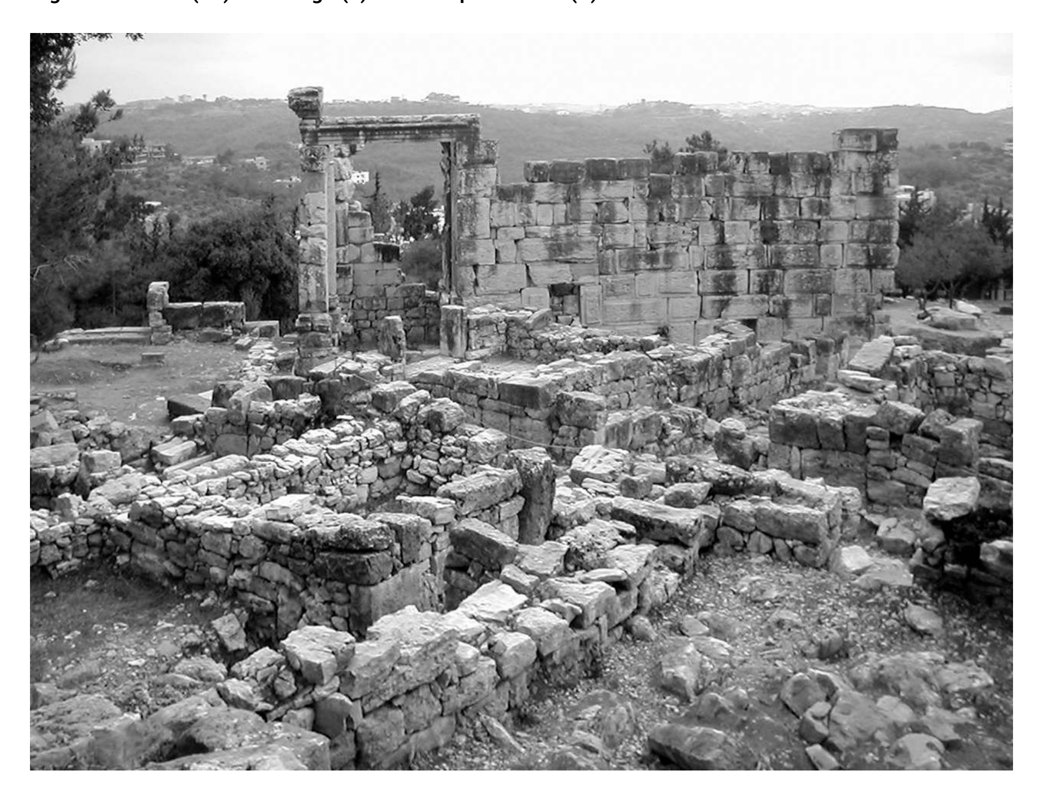


Photo J. Aliquot 2003.

7 Les fouilles conduites dans le *temenos* du sanctuaire romain ont également permis de reconnaître les éléments d'un lieu de culte des I^{er} et II^{e} s. apr. J.-C. Ce sanctuaire se présente sous la forme d'une cour à ciel ouvert et aux contours irréguliers. Apparemment dépourvu de temple, l'ensemble est strictement séparé du village voisin par un mur d'enceinte et par les pièces qui la bordent. Il se compose de salles et de citernes, sans doute autour d'un autel qui a disparu. On accédait à la cour par un escalier au sud-ouest et par une porte aménagée dans le mur nord du péribole. La pièce la plus remarquable entre toutes est en partie recouverte par le temple romain du II^{e} s. apr. J.-C., au nord-ouest de la zone cultuelle. Elle présente un plan rectangulaire. Son axe médian suit une direction nord-sud, différente de celle du bâtiment qui lui a succédé. Cette pièce est couverte uniformément d'un sol bétonné. Ses murs sont recouverts d'un enduit blanc décoré de traits verticaux noirs. Le milieu de la pièce est occupé par un espace central rectangulaire surbaissé et délimité par un petit muret de section arrondie. La découverte de deux bases suggère de restituer une colonnade longitudinale axiale à l'intérieur de

cette salle. Selon la dernière interprétation proposée, il s'agirait d'une salle de banquet. Dans l'ensemble, les installations recouvertes par le sanctuaire romain du IIe s. apr. J.-C. présentent des caractéristiques comparables à celles d'autres sanctuaires phéniciens datés entre l'âge du Fer et le début de l'époque romaine, tels ceux de Mispe Yamim, dans l'arrière-pays de Tyr (Frankel 1993), et le sanctuaire d'Apollon, à Tyr même (Bikai, Fulco & Marchand 1996).

8 Au IIe s. apr. J.-C., la zone cultuelle connaît de nouvelles transformations. Les installations antérieures ont été soigneusement démontées, arasées ou intégrées dans la terrasse sur laquelle un temple (**C**) s'appuie désormais, au nord-ouest du sanctuaire. Dans son état restauré par H. Kalayan, qui s'impose au regard actuellement, l'édifice mesure 11,06 m de long et 9,24 m de large, ces dimensions modestes correspondant à celles des plus petits temples libanais (**9**, **71**, **100**, **101**), et se présente sous la forme d'un tétrastyle prostyle d'ordre corinthien, comprenant un *pronaos* et une *cella* pourvue d'un *adyton*. L'étude de l'appareil du temple et les fouilles conduites dans le *pronaos* par I. Périssé permettent aujourd'hui d'identifier deux phases de construction dans le sanctuaire et de restituer un plan différent pour le temple.

9 Lors de la première phase, datée vers le milieu du IIe s. apr. J.-C. (d'après la découverte d'une monnaie d'Antonin le Pieux), il semble que seule la *cella* du temple s'est élevée dans la cour du Ier s. apr. J.-C., avant que l'extrémité est de ses murs gouttereaux soit transformée pour qu'un *pronaos* d'ordre corinthien puisse y être accolé. L'édifice du premier état serait une simple chapelle cubique sans podium. Le bâtiment est apparemment dépourvu d'escalier en façade, bien que le seuil de sa baie principale soit surélevé de 2 m par rapport au niveau de la cour. Ses murs sont construits en appareil double, avec des blocs posés à sec et disposés en carreaux et boutisses. À l'extérieur, sur les longs murs gouttereaux et sur le mur nord-ouest, le parement des blocs est constitué de panneaux à bossage, avec des ciselures périmétrales irrégulières. Seuls les blocs de la façade sont soigneusement ravalés. Les blocs du parement interne sont de dimensions plus petites que ceux du parement externe. La chapelle était surmontée d'un entablement (composé d'une architrave à trois fasces et d'une gorge égyptienne faisant tout le tour du bâtiment) et peut-être couverte d'un toit en terrasse. Dans le secteur où son mur gouttereau nord-est longe une pièce attenante fermée de plan triangulaire (**E. VI**), elle surmonte la citerne qui appartenait aux installations du Ier s. apr. J.-C. En plus de la porte principale, deux ouvertures sont aménagées dans le même mur nord-est, ce qui rappelle le schéma observé dans les temples hellénistiques d'Oumm el-Amed, près de Tyr (Dunand & Duru 1962) : la première ouverture est une porte secondaire de l'édifice ; la seconde, au fond du bâtiment, donne accès à la citerne. Le fond de la chapelle était peut-être déjà occupé par un *adyton*.

10 Le décor architectural se concentre sur la façade de la chapelle. La porte monumentale est ornée d'un chambranle à trois fasces. Quatre guirlandes soutenues par trois têtes de bélier décorent la partie supérieure du linteau. Le linteau est surmonté d'une corniche composée d'un tore et d'une gorge égyptienne et ornée d'un disque solaire ailé entre des *uraei*, de palmettes de part et d'autre de ce motif et d'une couronne de laurier dans l'angle droit. À gauche et à droite de la porte monumentale, la façade est ornée de bas-reliefs martelés (peut-être par les chrétiens à l'époque protobyzantine) : à droite, un buste solaire radié est représenté de face ; à gauche, un personnage debout, de profil et à droite, vêtu d'une longue tunique et coiffé d'un bonnet conique, tient des objets qui ne sont plus identifiables, mais que l'on peut proposer de restituer d'après les représentations plus

complètes de personnages semblables à Sidon et à Oumm el-Amed (sceptre à tête de bélier, cassolette, aiguière) ; son identification à un prêtre n'est pas assurée (cf. Gatier 2005b) ; le cartouche qui se détache à sa gauche n'a jamais reçu d'inscription gravée ; deux encensoirs sont représentés sous le buste radié de droite et le personnage de gauche. Dans l'ensemble, le temple du IIe s. apr. J.-C. se présenterait donc comme un *naiskos* cubique monumentalisé se suffisant à lui-même, à l'image des édicules de tradition phénicienne, représentés par une série de niches cultuelles sidoniennes égyptisantes de l'âge du Fer II (Gubel 2002, p. 82-85, nos 71-75) et par les édicules monumentaux d'Amrit, à l'époque perse ou au début de l'époque hellénistique (Dunand & Saliby 1985).

11 La seconde phase correspond à la période des derniers aménagements du sanctuaire païen. Elle est datée par les fouilleurs du IIIe s. apr. J.-C., sans que l'on sache si cette datation repose sur des arguments archéologiques ou sur l'impression que l'attribution du statut colonial à Sidon sous Élagabal se serait accompagnée de la romanisation des sanctuaires sur le territoire de la cité. Quoi qu'il en soit, les constructeurs ont manifestement cherché à la fois à régulariser le sanctuaire et à donner une allure plus classique au temple dont les murs nord-ouest et sud-ouest forment l'angle du péribole. Le plan du sanctuaire n'est pas strictement géométrique. Son organisation témoigne cependant des efforts réalisés pour placer, à l'intérieur d'une même enceinte (**A**) et sur un même axe de direction nord-ouest/sud-est, le temple (**C**), une porte monumentale, une voie bordée de portiques et une tour (**D**). Les murs nord-ouest et sud-ouest du temple forment l'angle sud-ouest de l'enceinte. Au sud, le long mur du péribole se prolonge encore au-delà de la façade du temple sur environ 9 m, puis marque un décrochement pour rattraper le tracé de l'ancienne enceinte. Au nord, le long mur du péribole se confond en partie avec le mur d'une pièce attenante. Le mur oblique contre lequel s'appuie l'aile nord de la basilique protobyzantine marque peut-être la limite du sanctuaire vers le nord-est. L'espace délimité par l'enceinte (**A**) est couvert d'un sol en mortier. Dans l'axe médian du sanctuaire, une voie de 39 m de long conduit du temple à la tour. Aux deux tiers de sa longueur, elle est interrompue par un muret (emmarchement ou mur) dont la présence indique peut-être que le sanctuaire était divisé en plusieurs cours. Deux portiques à colonnade longeaient la voie axiale. Quelques bases de colonnes sont conservées dans le portique sud. Dans le mur de fond du portique nord, la présence d'emplacements de colonnes implique l'ouverture de cette installation au nord-est. Dans la partie ouest du sanctuaire, un système complexe de canalisations acheminait les eaux pluviales tombées du toit du portique nord et des pièces attenant au sanctuaire jusqu'à une citerne.

12 Au cours de cette phase de réaménagement du sanctuaire, un portique d'ordre corinthien précédé d'un escalier extérieur de quatre degrés a été ajouté à la façade de la chapelle cubique. Son appareil est de moins bonne qualité et de plus petit module que celui de la *cella*. Le fait que le temple forme l'angle sud-ouest du péribole a conduit ses constructeurs à adopter une solution originale dans le *pronaos*. L'ante sud est pourvue d'une demi-colonne engagée latérale tournée vers le nord, tandis que l'extrémité nord de la colonnade est constituée d'un pilier à demi-colonne engagée placée en regard de la précédente (selon un dispositif original au Proche-Orient, mais attesté à Cyrène dès le IIIe s. av. J.-C., puis à Dougga dans un temple romain dont le *pronaos* est lui aussi un élément adventice). Contrairement à ce que laisse supposer la restauration partielle d'H. Kalayan, il semble que le pilier nord marquait l'extrémité d'une ante. Le temple, dans son deuxième état, était donc plus probablement un distyle *in antis* qu'un tétrastyle prostyle.

Le décor architectural du *pronaos* est beaucoup plus classique que celui de la chapelle qu'il précède. Les piliers et les colonnes monolithes du *pronaos* reposent sur des socles indépendants et des bases attiques. Ils supportent des chapiteaux corinthiens dont le type rappelle celui des chapiteaux du temple de Bacchus à Baalbek (**54 B**). L'architrave comporte trois fasces et une frise ornée d'un motif floral de feuilles d'acanthe. La corniche, connue par quelques fragments, est ornée d'une file de perles et de pirouettes surmontée d'un bandeau lisse. L'angle inférieur droit du fronton est orné d'une torsade et d'une frise convexe ornée de palmes alternantes.

13 L'aménagement intérieur de la *cella* du temple est mal connu en raison des remaniements de l'édifice dans l'Antiquité tardive. Le sol d'origine a disparu, mais quelques blocs déplacés indiquent qu'il était dallé. D'après la présence d'un bloc formant un refend dans le mur sud-ouest du temple, l'*adyton* mesurait un peu plus du tiers de la longueur de la *cella*. Les petits chapiteaux et d'autres fragments architecturaux permettent d'y restituer un édicule à colonnettes d'ordre corinthien.

14 Une tour (**D**) surélevée sur deux degrés s'élevait à l'extrémité est du sanctuaire. Ses quatre murs délimitent un espace fermé de 9,50 m sur 7,20 m. Tout comme ceux du temple, ils sont en partie intégrés dans le mur du péribole. Leur appareil diffère de celui du temple : bien qu'il soit régulier, il se compose de blocs grossièrement équarris et posés à sec sur une seule rangée, avec un léger bossage pour certains d'entre eux. Au sud-est, le mur le mieux conservé s'élève encore sur une hauteur de dix assises (7 m de haut). L'aménagement interne du bâtiment est en grande partie indéterminé, mais la présence de mortaises sur la paroi sud-est laisse supposer l'existence d'un étage. Située dans l'axe médian du temple auquel elle est reliée par une voie bordée de portiques, la tour est manifestement liée à l'organisation du sanctuaire païen dans son dernier état. Il pourrait s'agir d'un socle monumental destiné à porter un autel de plus petites dimensions au sommet afin d'exécuter des sacrifices en hauteur.

15 Entre la fin du IIIe s. et la fin du Ve s. apr. J.-C., le sanctuaire romain, sans être détruit, cesse de fonctionner en tant que lieu de culte païen. Cette période de transition n'est pas documentée, mais la désaffection du site est probablement survenue au IVe ou au Ve s. apr. J.-C. À la fin du Ve s. apr. J.-C., une basilique chrétienne à trois nefs est construite dans l'angle nord-est du *temenos*. Orientée à l'est, elle incorpore dans son angle sud-est le mur nord de la tour (**D**), elle-même transformée en pièce de service à l'intérieur du complexe ecclésiastique. Ses murs sont en grande partie bâtis avec des blocs provenant du portique de la cour (d'abord les corniches, puis les colonnes et les bases), de la tour (fragment mouluré, marche) et du temple (blocs à bossage, tuiles). Une inscription commémore la pose du tapis de mosaïque de la nef sud de l'église sous l'évêque sidonien André, représenté par son chorévêque, et sous le prêtre Thomas, en 490 ou plus probablement en 498 apr. J.-C. Dans ce contexte, les quatre pièces situées au nord du sanctuaire romain ont des fonctions domestiques et l'une d'entre elles (**E. V**) est rattachée au village. La pièce de service attenante au temple romain (**E. VI**) est pourvue d'une banquette aménagée à partir de blocs de ce bâtiment, tandis que la citerne voisine est comblée. Le temple, en partie détruit et démonté, a définitivement perdu sa fonction cultuelle. Les reliefs de sa façade ont pu être martelés par les premiers chrétiens. Comme l'indique la présence, dans la *cella*, du bassin de décantation d'un pressoir à vin et du contrepoids d'un pressoir à huile du VIe s. apr. J.-C. (donc après la construction de la basilique), l'édifice est désormais inclus dans le système économique du village, jusqu'à l'abandon du site, au VIIIe s. apr. J.-C.

Village

16 Le village forme un grand L autour de la zone cultuelle. D’après les vestiges visibles en surface, il s’étend sur une superficie d’environ 150 m sur 100 m. Limité au nord et à l’ouest par la nécropole (**G**), il comprenait au moins deux entrées, la première située à proximité de l’angle nord du temple romain, la seconde aménagée au nord de l’enceinte du sanctuaire. S’adaptant à la forme du terrain, qui s’élève progressivement vers le nord, il se compose de maisons accolées les unes aux autres selon une trame chaotique assez serrée. Il semble s’être agrandi entre le Ier s. apr. J.-C. et la fin de l’Antiquité, sans plan préconçu.

17 Dans le quartier situé entre le sanctuaire romain et la première huilerie (**E. I**) que l’on rencontre vers le nord, les ruelles très étroites s’entrecroisent en suivant parallèlement les terrasses ou en les traversant perpendiculairement, afin de faciliter l’accès aux maisons. La plus longue et la mieux étudiée est celle qui part de la zone cultuelle en suivant une direction sud-nord sur environ 40 m jusqu’à une huilerie (**E. I**) : à l’époque romaine, cette ruelle de largeur variable (de 1,05 m à 2,50 m) était simplement couverte de terre battue et deux trottoirs couraient le long des façades des maisons ; à l’époque protobyzantine, un dallage y a été posé, rehaussant le niveau du sol d’au moins 0,50 m. Pas moins d’une quinzaine de pièces de dimensions variables (de 9 m^2 à 38 m^2) s’agglutinent de part et d’autre de cette ruelle, couvrant une surface de 23 m sur 22 m (soit 500 m^2). Regroupées en bloc, elles sont toutes construites de la même manière, en appareil double, avec un blocage interne de terre et de moellons. L’irrégularité du tracé de leurs murs confirme l’absence d’un plan préétabli pour l’ensemble du quartier. À l’époque romaine, les maisons à deux ou trois pièces dominent. Les pièces d’habitation présentent presque toujours un plan carré, sauf lorsqu’elles ont été divisées ou regroupées, sans doute pour répondre aux besoins des habitants. Elles comportent des entrées à un ou à deux battants et sont en grande majorité ouvertes vers le sud, pour éclairer l’intérieur le plus longtemps possible ; l’absence de vis-à-vis, remarquable, permet de préserver une certaine intimité. Les murs intérieurs des maisons étaient autrefois plâtrés. Ils ne présentent aucune trace de fenêtre. Soutenue par un pilier central, la toiture des pièces devait se composer de poutres et de solives couvertes de branchages. Une couche de terre battue y était tassée avec des rouleaux cylindriques pour en assurer l’étanchéité. Le toit pouvait servir de lieu de stockage ou d’atelier, mais la famille devait aussi y coucher lors de la saison chaude. Plusieurs maisons sont pourvues d’un four circulaire en argile.

18 Au nord du sanctuaire, trois pièces paraissent plus liées à la zone cultuelle qu’au village. La première (**E. V**) est une pièce carrée dont la porte s’ouvrait à l’origine sur la cour du sanctuaire, avec un système à deux battants que l’on ne retrouve que dans le temple romain et dans la basilique. Le parement interne de ses murs conserve des traces d’enduit coloré (bleu et rouge). Son toit était dallé et recouvert d’un mortier mélangé à un cailloutis. On pouvait y accéder par un escalier. À l’époque protobyzantine, sa porte a été bouchée au sud et une nouvelle porte a été percée dans son mur est, du côté de la grande ruelle conduisant vers le nord. À l’est de la première pièce, deux autres pièces (**E. XII-XIII**
) n’en formaient qu’une à l’origine, dont la porte s’ouvrait à l’ouest sur la même ruelle. Leur séparation d’avec le reste du village laisse supposer que ces pièces ont servi de salles annexes au sanctuaire romain avant d’entrer dans la propriété de l’église.

19 Un corps de bâtiments isolé du village (**F**) occupe une terrasse située à 35 m à l'ouest et en contrebas du temple romain. Ses deux premières pièces sont construites dans la partie ouest de la nécropole (**G**) au IIIe s. apr. J.-C., ce qui implique qu'à cette époque, certaines tombes doivent être abandonnées. Ensuite, d'autres pièces s'y ajoutent, ainsi qu'une grande huilerie, probablement aux Ve-VIe s. apr. J.-C.

20 L'économie du village repose sur l'agriculture et sur l'élevage de chèvres, de moutons et de porcs, mais aussi sur la production d'huile, dont l'importance est attestée à Chhim par de nombreuses huileries. Cette dernière activité, la plus rentable de toutes, a peut-être permis de financer au moins partiellement la construction du sanctuaire romain, puis celle de la basilique protobyzantine, qui constituent les seuls ensembles monumentaux à caractère public repérables sur le site.

40. *Douweir

21 Description, épigraphie : Renan 1864-1874, p. 675-677 ; Gubel 2002, p. 125, n° 122. Site non revu.

22 À Douweir (370 m d'altitude), au sud-est de Tyr, E. Renan signale les ruines d'un site cultuel romain. On ne connaît du sanctuaire que la porte de son temple, qu'E. Renan a fait tailler pour la déplacer jusqu'au Musée du Louvre, où elle est toujours conservée. Ce monument se réduit aujourd'hui à une dalle calcaire. Il est orné d'une composition symétrique en bas-relief, à l'intérieur d'un cadre déprimé. De part et d'autre d'un palmier-dattier reposant sur un piédestal de forme pyramidale, deux taureaux s'affrontent, levant une de leurs pattes antérieures et tournant la tête vers le spectateur. La queue des deux animaux se retourne sur leur flanc, délimitant un espace circulaire rempli à gauche par une rosette et à droite par une boule à rayons en spirale. En arrière-plan se dressent les bustes de deux personnages vêtus de manteaux maintenus sur chacune de leurs épaules par une grosse fibule circulaire : celui de gauche, masculin, radié, tient une sorte de fouet ; celui de droite, féminin, couronné d'un croissant de lune, avec un second croissant derrière les épaules, tient une torche. Les deux personnages peuvent être respectivement identifiés à Sol et à Luna ou à Apollon et Artémis. Leur apparition manifeste l'aspect universel du pouvoir dévolu au titulaire du temple. Deux inscriptions sont gravées sur la porte : la première, dans le cadre au-dessus du relief, indique que le sanctuaire est consacré à Apollon et que le donateur de la porte du temple est le fils d'un intendant du commandant de la VIe légion *Ferrata*, cantonnée en Galilée à Carpacotna ; la seconde, dans le champ, de part et d'autre de l'arbre, permet de dater la donation du 16 Panémos de l'an 321 de l'ère tyrienne, soit 196 apr. J.-C.

41. *Yaroun

23 Description : Renan 1864-1874, p. 680-682 ; Warren 1870c, p. 230. Site non revu.

24 À Yaroun (780 m d'altitude), E. Renan signale un *tell* « où des restes notoirement chrétiens se mêlent à d'autres qui semblent provenir d'un temple païen » (chapiteaux corinthiens, blocs de frise).

42. Kadesh

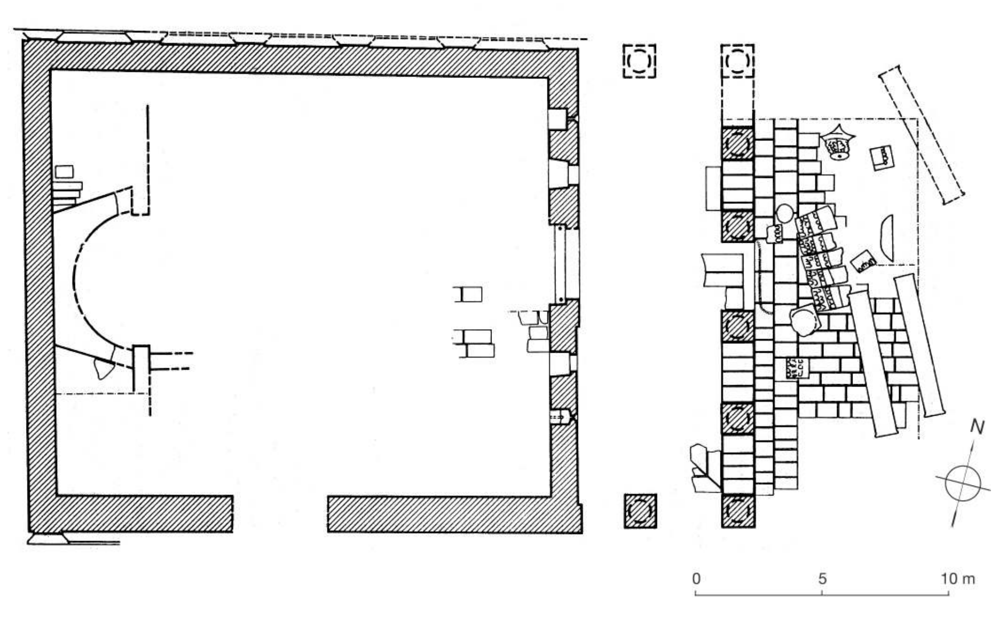
25 Architecture : Fischer, Ovadiah & Roll 1983a, 1983b, 1984a, 1984b, 1985a, 1985b, 1993a et 1993b (rapports préliminaires) ; Aviam 1985, Magness 1990 et Gawlikowski 1998a, p. 46 (observations complémentaires) ; Berlin & Herbert 2003 (bâtiment hellénistique du *tell*). Site non revu.

Épigraphie : Fischer, Ovadiah & Roll 1982 et 1986 (*SEG* 36, 1288-1291), Łajtar 1991 et Meimaris 1992, p. 60-65 (inscriptions du sanctuaire) ; *SEG* 8, 3 (Meimaris 1992, p. 64, n° 4) (épitaphe de la nécropole romaine) ; Ariel & Naveh 2003 (sceaux hellénistiques). Ex-voto : Mucznik & Ovadiah 2001 (statuette en bronze représentant une souris).

26 Le site occupe les pentes d'un *tell* situé à l'ouest du lac Houlé. Son nom correspond à celui de l'agglomération antique de Kadasa, dont Flavius Josèphe précise qu'il s'agit d'« un village fortifié appartenant aux Tyriens et situé à l'intérieur des terres, toujours plein de haine et d'hostilité envers les Galiléens » (*Guerre juive* 4, 104-105). À l'époque romaine, l'usage local de l'ère de Tyr confirme que le bourg dépend de la cité phénicienne. Cette situation pourrait remonter à l'époque hellénistique, période au cours de laquelle un bâtiment à fonction administrative occupe le *tell*.

27 Le sanctuaire romain, fouillé entre 1976 et le milieu des années 1980, est situé sur une colline à l'est du *tell*, non loin d'une nécropole. Il comprend un vaste *temenos* dont l'enceinte rectangulaire de 55 m sur 88 m (avec un décrochement dans l'angle sud-est), partiellement conservée, entoure un temple approximativement placé en son centre. Légèrement décalé vers le fond du *temenos*, le bâtiment fait face à une entrée monumentale. Il s'agit d'un temple hexastyle prostyle d'ordre corinthien d'une longueur de 31,25 m, apparemment dépourvu de *podium*, avec un *pronaos* comprenant six colonnes en façade et deux colonnes en retour et une *cella* rectangulaire dont les murs sont ornés de pilastres engagés à intervalles réguliers, sur leur parement extérieur (**fig. 157**).

Fig. 157. Kadesh (**42**) : plan au sol du temple.



D'après Fisher, Ovadiah & Roll 1984a, p. 150, fig. 3.

28 En façade, l'ouverture principale de la *cella* est en léger décalage vers le nord par rapport à l'axe médian du temple. Le soffite de son linteau porte l'image d'un aigle éployé stylisé, au-dessus d'un rameau. M. Fischer, A. Ovadiah et I. Roll proposent de restituer une porte surélevée, à laquelle on accéderait par une volée d'escalier ou par une rampe. Les vestiges de telles installations n'ont pas été retrouvés et, comme le remarque M. Gawlikowski, il paraît plus vraisemblable de restituer une large fenêtre dont l'allège s'élèverait à un mètre du sol. Ce dispositif, que M. Aviam pense retrouver sur les monnaies d'Arca et d'Orthosie (Hajjar 1977, n^os^ 193-194, pl. 71), offrirait la statue de la divinité aux regards des fidèles. De part et d'autre de l'ouverture médiane, la façade de la *cella* est percée de deux entrées latérales, dont la disposition est asymétrique et la largeur inégale. Un aigle éployé enserrant un foudre orne le linteau de la porte nord. Quatre ouvertures de dimensions plus réduites débouchent dans la *cella* sur quatre niches, une rainure permettant de faire s'écouler un liquide entre le *pronaos* et l'intérieur du temple. Un bas-relief pourrait illustrer le rite qui justifierait l'aménagement de cette installation originale : l'une des niches est ornée de l'image d'un homme debout, vêtu d'une toge, qui accomplit un geste de libation de la main droite.

29 L'organisation interne de la *cella* est mal connue. Une abside semble y avoir été tardivement aménagée. M. Fischer, A. Ovadiah et I. Roll la supposent destinée à accueillir la statue du dieu, mais ce dispositif pourrait résulter de remaniements ultérieurs à l'abandon du temple. Par ailleurs, l'existence d'une ouverture (porte ou fenêtre) large de 3,82 m dans le mur latéral sud de cette pièce reste conjecturale. Enfin, le mode de couverture du bâtiment cultuel pose lui aussi un problème. En dépit de la largeur de la *cella*, M. Fischer, A. Ovadiah et I. Roll n'excluent pas que des poutres transversales en bois aient soutenu une toiture. Selon une autre hypothèse, la *cella* aurait été hypèthre et les fragments de tuiles en terre cuite découverts dans la zone du *pronaos* appartiendraient à la couverture de cette seule partie de l'édifice.

30 D'après son décor architectural, le temple pourrait avoir été construit au II^e^ s. apr. J.-C. Les inscriptions découvertes sur place et datées entre 117-118 et 285 apr. J.-C. confirment que le site est alors fréquenté. Elles n'invitent guère à attribuer le sanctuaire à Apollon, ni à lui attribuer un caractère oraculaire comparable à celui de Didymes (*contra* J. Magness). En 117-118 apr. J.-C., sous la surveillance de deux épimélètes, une association de dévots dessert le culte du dieu saint céleste (*SEG* 36, 1289). Sur les linteaux des portes du temple, l'apparition de deux aigles éployés manifeste la toute-puissance de cette divinité suprême.

43. Khirbet el-Harrawi

31 Architecture : Guérin 1880, p. 363 (mention). Site non revu.

Épigraphie : Abel 1908, p. 574-575, n° 4, cf. Hölscher 1909, p. 149, et *IGLS* 11, p. 74 n. 69 (dédicace à Athéna) ; Hajjar 1977, n° 265 (dédicace au Jupiter héliopolitain).

32 Sur le sommet du *tell* d'el-Harrawi (500 m d'altitude), à l'ouest du lac Houlé, V. Guérin signale les ruines d'un sanctuaire romain. Athéna est la déesse du lieu, comme l'indique la dédicace qui commémore la construction de la toiture du temple. De passage sur le site, le soldat Maron fils de Maron adresse une dédicace au Jupiter héliopolitain.

Békaa nord

44. Hermel

1 Photo : Nordiguian 2005, p. 80 (photo de M. Tallon). Site non revu.

2 Le village (780 m d'altitude) conserve les vestiges d'un temple romain sur podium.

45. *Ras-Baalbek

3 Description : Ghadban 1978, p. 269-274 ; Nordiguian 2005, p. 81. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2901 (Hajjar 1977, n° 149) (dédicace au Jupiter héliopolitain).

4 Irrigué par des sources abondantes qui alimentent le cours supérieur de l'Oronte, à 1100 m d'altitude, Ras-Baalbek est parfois identifié au site de Conna, station de l'*Itinéraire Antonin* (Dussaud 1927, p. 271, 396 et 411, *contra* Ghadban 1981, p. 160). Le village pourrait conserver les ruines de deux sanctuaires romains. Le couvent grec orthodoxe Notre-Dame, où le fragment d'un autel portant une dédicace latine au Jupiter héliopolitain a été découvert, remploie des blocs appartenant à un premier sanctuaire (**A**). L'église Sainte-Barbe occuperait l'emplacement d'un temple tétrastyle, ouvert à l'est, à l'intérieur du péribole d'un second lieu de culte (**B**).

46. Laboué

5 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 177, 279, 296, pl. 70 et 117, 18 (relevés en 1902, classement dans le groupe des temples récents). Photos : Taylor 1971, p. 51-52 ; Nordiguian 2005, p. 80. Site revu.

Épigraphie : Kuschke, Mittmann & Müller 1976, p. 101-102, pl. 12 (dédicace latine).

6 Proche d'une source qui forme une petite *ghouta* au pied de l'Antiliban avant d'alimenter le cours supérieur de l'Oronte, le site de Laboué (925 m d'altitude) pourrait correspondre à celui de l'ancienne station de Libo, que cite l'*Itinéraire Antonin* (Dussaud 1927, p. 396 et 409). Un petit temple tétrastyle prostyle ouvert à l'est occupait le sommet du *tell* qui domine les champs à l'ouest du village moderne. Seuls le massif de fondation, le podium

et la base de l'ante nord du bâtiment sont en place. Quelques blocs isolés appartiennent à l'escalier monumental autrefois intégré dans le podium.

47. *Harbata

7 Description, statuaire : Ronzevalle 1937, p. 73-78 (note de M. Chéhab) ; Hajjar 1977, nos 140-142, 338-341, et 1985, p. 350. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2905-2907.

8 En 1931, les fouilles effectuées à Harbata (1100 m d'altitude) ont permis de mettre au jour quelques statuettes votives, près d'une citerne et de tombes rupestres d'époque romaine. Il ne s'agit probablement pas d'une véritable *favissa*, contrairement à ce qu'indique M. Chéhab, mais plutôt d'un dépôt relativement récent : aux monuments dont il est ici question s'ajoutent trois fragments de bas-reliefs funéraires de style palmyrénien, dont l'un porte une inscription araméenne (*PAT* 0154), qui ne proviennent certainement pas du Liban. Il faut peut-être attribuer à un temple ou au péribole d'un sanctuaire l'assise régulière de gros blocs qui a été repérée à 20 m environ au nord-ouest de ce dépôt. La découverte de trois statuettes représentant un jeune pâtre divin à la mode hellénique laisse supposer que ce sanctuaire est dédié à un dieu semblable au Mercure héliopolitain (**fig. 158**). Cinq autres statuettes figurent des personnages enfantins, la main droite levée, la gauche tenant des fleurs, des épis ou un oiseau : ces derniers sont les enfants qu'a protégés le dieu et dont la main s'ouvre dans un geste de prière (**fig. 159**), comme l'indiquent les dédicaces que portent certains des monuments qui les représentent.

Fig. 158. Harbata (47*) : statue de Mercure au caducée.



Musée national de Beyrouth.

Photo Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 91, n° 50.

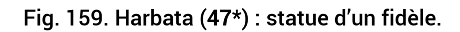


Fig. 159. Harbata (47*) : statue d'un fidèle.



Musée national de Beyrouth.
Photo Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 88, n° 47.

48. *Nabha

Sanctuaire du village (A)

9 Architecture : Ghadban 1980, p. 101-102, 104, 111, fig. 2 (plan) ; Hajjar 1985, p. 350 (mention) ; Donceel-Voûte 1988, p. 395-406, pl. 16 (église). Site non revu.

Épigraphie : Hajjar 1977, n° 146, corrigé par Ghadban 1980, p. 103, n° 2 (*AE* 1983, 930) (dédicace héliopolitaine) ; Ghadban 1980, p. 104-105, n° 4 (*AE* 1983, 931 ; *SEG* 30, 1673) (épitaphe ou dédicace de Salamagatès, « buveur d'eau ») ; *IGLS* 6, 2945 (mosaïque inscrite de l'église, classée à Niha, puis replacée à juste titre à Nabha par Ghadban 1980, p. 108-110, n° 8 ; *SEG* 30, 1676).

10 Au centre du village (1165 m d'altitude), les dégagements effectués dans les années 1960 près de la mosquée ont mis au jour une église protobyzantine dont la construction paraît remonter au VIe s. apr. J.-C. Ce bâtiment ne recouvre aucun temple païen, contrairement à ce qu'on a pu croire avant qu'il ait été fouillé. Cependant, une dédicace latine gravée sur un bloc remployé dans l'église s'adresse à Jupiter. À environ 50 m de l'église, l'ancienne résidence de l'un des gouverneurs de la Békaa aux XVIIe-XIXe s. incorpore des blocs en grand appareil. Tous ces éléments indiqueraient la présence d'un sanctuaire héliopolitain à Nabha.

Site d’el-Qeddam (B)

11 Description : Taylor 1971, p. 162.

12 Un champ de ruines est signalé à Qeddam (1300 m d’altitude), à 3 km à l’ouest de Nabha : le pied droit mouluré d’une porte d’enceinte, des fragments de fronton et de corniche et une base de colonne pourraient appartenir à un sanctuaire romain.

49. Deir el-Ahmar

13 Architecture : Taylor 1971, p. 154 ; Hajjar 1977, p. 147, 536, et 1985, p. 349. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2908 (dédicace à Hadaranès) et 2909 (Hajjar 1977, n° 132) (dédicace héliopolitaine).

14 Au centre du village (1200 m d’altitude), l’église Notre-Dame recouvre le podium d’un petit temple romain. Le couronnement d’un grand autel quadrangulaire est remployé dans un mur à quelques mètres à l’est du podium. Il porte, sous une moulure saillante, une dédicace lacunaire au dieu à qui l’on peut attribuer le temple, Jupiter héliopolitain. La dédicace d’un autre autel s’adresse à Hadaranès, le grand dieu de Niha.

50. *Btédaai

15 Description : Renan 1864-1874, p. 313. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2910 ; Hajjar 1977, n° 131 ; Aliquot 2009, p. 243-244 n. 11 (autel héliopolitain).

16 Selon E. Renan, « près de Btéda, sous un très-gros arbre, il y a des pilastres corinthiens et des membres divers d’un petit temple et d’autres édifices. » Un autel héliopolitain provient de cette localité, mais le contexte de sa découverte est indéterminé.

51. Chlifa

17 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 152-155, 275, pl. 117, 2 (relevés en 1903, compléments en 1933) ; Deichmann 1939, p. 122, n° 31 (christianisation). Photos : Taylor 1971, p. 46-47 ; Nordiguian 2005, p. 74-75. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2912, et Ghadban 1978, p. 236 (marques rupestres, dont l’une, au nom de Mercure, gravée sur le front d’une carrière au sud du sanctuaire).

18 Les ruines du *Qasr el-Banat*, le « Palais des Filles », couronnent la colline rocheuse qui domine le village de Chlifa. Elles appartiennent à un sanctuaire romain comprenant un temple à l’intérieur d’une enceinte avec les longs côtés au nord et au sud. Au sud, à l’est et à l’ouest, le tracé du péribole suit une direction parallèle à celle des murs du temple. Au nord, il n’est certainement parallèle au long côté nord de ce bâtiment que jusqu’à l’extrémité des antes ; à partir de là, il pourrait obliquer vers le nord-est. Le temple paraît légèrement désaxé vers le nord par rapport à l’axe médian du *temenos*. Son décalage vers le fond de la cour laisse un espace libre devant sa façade. Aucun monument n’a été repéré à cet endroit, mais la roche a été nivelée comme s’il s’était agi d’y poser un autel. Une citerne est aménagée à l’intérieur de l’enceinte.

19 De dimensions modestes, le temple est dépourvu de podium. Il s'agit d'un édifice distyle à antes d'ordre dorique, ouvert à l'est, qui comporte un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle s'élevait la plate-forme d'un *adyton*. Conservés jusqu'à la hauteur de l'architrave, ses murs sont construits en appareil simple, avec des blocs soigneusement ravalés et posés à joints vifs en assises de hauteur décroissante de bas en haut. À l'extérieur comme à l'intérieur du bâtiment, l'architrave est ornée de deux bandes lisses et non de trois, contrairement à l'habitude. Dans le *pronaos*, les colonnes reposent sur des bases attiques et supportent un chapiteau dorisant, avec un abaque pourvu d'un talon droit et une échine à oves. Le mur qui sépare le *pronaos* de la *cella* est percé d'une porte unique.

20 La *cella* est divisée en deux parties. La première a un plan quasiment carré. Son sol était dallé. La seconde correspond à la plate-forme de l'*adyton*, qui est presque complètement détruite mais dont l'existence est assurée par un petit décrochement dans les murs latéraux à la hauteur de la quatrième assise. Le dégagement de la *cella* en 1903 a permis de mettre au jour l'escalier intégré dans la plate-forme et à gauche le seuil d'une porte latérale conduisant à une crypte aménagée sous cette partie du temple. À l'extérieur du temple, quelques blocs (larmier, architrave) ne peuvent appartenir à l'entablement du temple. Bien qu'ils paraissent surdimensionnés par rapport à la plate-forme de l'*adyton*, ils pourraient se rapporter à l'entablement d'un édicule détaché en avant du mur de fond de la *cella*.

21 D. Krencker et W. Zschietzschmann arguent de l'absence de podium, des dimensions réduites du temple et de la simplicité de son décor pour classer ce bâtiment parmi les temples anciens (Ier s. apr. J.-C.). Au sud, à l'intérieur du péribole et parallèlement au temple, ils repèrent les vestiges d'une petite basilique chrétienne à abside. La présence de cet édifice pourrait justifier l'expression arabe qui désigne actuellement le site et qui évoque la présence d'un couvent.

52. Yammouné

22 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 38-39 (relevés en 1903) ; Saidah 1967, p. 159 (dégagements par H. Kalayan sur le site et à proximité, en 1966). Photos : Taylor 1971, p. 49-50 ; Nordiguian 2005, p. 76-79. Site non revu.

Épigraphie : Hajjar 1977, n° 152, et Ghadban 1978, p. 305-306, n° 172 (autel dédié au Jupiter héliopolitain). Statuaire : Ronzevalle 1937, p. 36-37, pl. 9-10, et Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 86, n° 45 (statuette d'un dieu pâtre) ; Feix 2008, p. 256-259 (statue de Vénus).

23 La source de Nabaa el-Arbain, à Yammouné (1370 m d'altitude), jaillit au cœur d'une dépression fermée située dans le vaste ensellement qui sépare le Jabal Makmel, au nord, du Jabal Sannine, au sud. Vers l'ouest, les cols de Mnaitri et d'Aaqoura permettent de passer de la Békaa à la haute vallée du Nahr Ibrahim et à la côte méditerranéenne. Si malcommodes soient-elles, ces voies de passage étaient empruntées dans l'Antiquité. Le milliaire découvert à proximité de Yammouné précise d'ailleurs que la colonie romaine d'Héliopolis veillait à leur entretien au début du IIIe s. apr. J.-C. (*IGLS* 6, 2918).

24 Les ruines d'un sanctuaire romain occupent la rive ouest du lac où s'épanchent les eaux de la source. D'après certaines portions de mur encore en place au sud et à l'est, D. Krencker et W. Zschietzschmann restituent un péribole rectangulaire d'une longueur estimée entre 60 et 80 m. Les murs de fondations repérés à l'intérieur de cette enceinte couvrent une largeur d'environ 17 m. Ils supportaient vraisemblablement le temple dont

les blocs sont épars sur le site. Vers l'est, l'un de ces blocs appartient à un escalier. Comme il est en place, on peut supposer que le temple s'élevait sur un podium et qu'il s'ouvrait à l'est. En face de l'entrée présumée du bâtiment, la cour conserve son dallage par endroits. C'est là, dans l'axe médian du temple, que se serait dressé l'autel monumental dont l'emplacement serait indiqué par la présence d'une dalle pourvue de mortaises.

25 Depuis le début du XX[e] s., des fouilleurs clandestins ont mis au jour de nombreux monuments sur le site, dont une architrave ornée d'un disque solaire ailé et une statue de Vénus héliopolitaine (aujourd'hui au musée de Baalbek). Cette dernière trouvaille s'ajoute à d'autres qui permettent peut-être d'attribuer le sanctuaire à la triade héliopolitaine : statuette en calcaire représentant un dieu pâtre semblable au Mercure héliopolitain (**fig. 160**) ; autel dédié au Jupiter héliopolitain, découvert non loin des ruines du temple, devant un petit bâtiment distyle associé à la source.

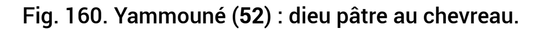


Fig. 160. **Yammouné (52) : dieu pâtre au chevreau.**



Musée national de Beyrouth.
Photo © Ifpo, photothèque.

53. Nahlé

26 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 172, pl. 68 et 118, 30 (relevés en 1903). Photos : Taylor 1971, p. 53-54 ; Nordiguian 2005, p. 80. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2893 (Hajjar 1977, n° 147) (bornage) ; Ghadban 1978, p. 317 (marques lapidaires sur le podium du temple).

27 Nahlé (1300 m d'altitude), au nord-est de Baalbek, correspond probablement à la localité de Naklè, où la *Souda* place des Aphaca (*s.v.* Χριστόδωρος Πανίσκου, πάτρια Νάκλης· ἐν ᾗ τὰ καλούμενα Ἄφακα). Selon E. Honigmann (1923-1924, n° 136a), il s'agirait d'une fête en l'honneur de l'Aphrodite d'Afqa (**25**). Il paraît préférable de considérer, à la suite de R. Dussaud (1927, p. 410), que la *Souda* évoque les sources locales par leur nom araméen, *Afqa*.

28 Les ruines d'un grand temple s'élèvent au centre du village moderne. Le massif de fondation et le podium en sont les seuls éléments intégralement conservés. La base et la corniche du podium restent épannelées. Les murs de la *cella* se dressent à 4,30 m en arrière de l'arête supérieure du podium, ce qui indique que les bâtisseurs du temple avaient prévu d'entourer cette pièce d'un péristyle. D. Krencker et W. Zschietzschmann restituent six colonnes en façade et onze sur les longs côtés, par analogie avec d'autres temples (**1**, **6 A**, **64**, **70**, **105**). Les murs de la *cella*, construits en appareil simple, se prolongeaient par des antes encadrant le *pronaos* et étaient ornés de pilastres angulaires à l'arrière. Leur première assise est ornée d'une moulure inférieure dont les profils intérieur et extérieur restent à l'état d'ébauche. Au-dessus, ils ne sont conservés que sur la hauteur d'une seule assise. L'aménagement interne de la *cella* est indéterminé.

54. Baalbek

29 La bibliographie sur Baalbek est pléthorique. Le site étant bien connu, on s'en tiendra à la présentation générale des sanctuaires et des problèmes liés à leur chronologie et à l'identification de leurs dieux, en insistant sur l'apport des publications parues depuis les travaux effectués entre 1898 et 1905 par la mission d'O. Puchstein (Wiegand 1921, 1923, 1925) : Weigand 1924-1925 ; Thiersch 1925 ; Seyrig 1928, 1929, 1937, 1961a (1985, p. 3-89, 97-130), 1954c (*AntSyr* 5, p. 99-117) ; Picard 1939 ; Schlumberger 1939 ; Collart 1951 ; Collart & Coupel 1951 et 1977 ; Will 1966 (1995, p. 925-929) ; Kalayan 1969, 1971, 1972 et 1975 ; Adam 1977 ; Hajjar 1977, 1985, 1990b ; Ragette 1980 ; Freyberger 1998 et 2000 ; Neuwirth, Sader & Scheffler 1998 ; van Ess & Weber 1999. Résultats de la mission dirigée par M. van Ess (DAI) depuis 2001 : van Ess *et al.* 2003 ; van Ess & Petersen 2003 ; van Ess, Rheidt *et al.* 2005 ; van Ess 2008. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 6 ; Ghadban 1978, p. 330-374, n^os^ 185-243 ; Salamé-Sarkis 1987 ; Aliquot 2009.

Numismatique : Sawaya 2009.

30 Au pied de l'Antiliban, Baalbek (*ca* 1150 m d'altitude), l'antique Héliopolis (**fig. 161**), est établie près de la ligne de partage des eaux entre le bassin de l'Oronte au nord et celui du Litani au sud. Les sources pérennes qui jaillissent aux environs forment une *ghouta* avant d'alimenter le cours supérieur de l'Oronte. Les plus abondantes sont celles de Ras el-Ain, au sud-est, et d'Ain el-Jouj, au nord-est. Sous l'Empire romain, Héliopolis est dominée à l'ouest par un premier ensemble architectural constitué des deux sanctuaires accolés de la Qalaa (**A-B**) et séparé d'un troisième sanctuaire, au sud-est (**C-D**). Trois autres sanctuaires sont attestés hors les murs : celui de la colline de Cheikh Abdallah (**E**), au sud, et ceux des sources de Ras el-Ain (**F**) et d'Ain el-Jouj (**G**). Un quartier de la ville romaine et protobyzantine occupe le secteur du Boustan el-Khan, au sud de la Qalaa. Il comprend des bâtiments publics (grands bains impériaux en partie réoccupés par un odéon, bâtiment à péristyle de plan basilical interprété de manière conjecturale comme la salle de banquet

d’un thiase) édifiés sur une vaste terrasse au nord de la rue adjacente à la colline du théâtre. À l’exception du quartier périurbain de Soueidiyé, en direction de Ras el-Ain, l’habitat d’Héliopolis est pratiquement inconnu en raison de l’occupation continue du site depuis l’Antiquité. En revanche, les nécropoles sont bien localisées aux alentours de la ville antique (Chraouné, Cheikh Abdallah, Ras el-Ain, Douris). Les deux plus vastes, celles de Chraouné à 2200 m au nord-ouest et celle de Cheikh Abdallah à 600 m au sud-ouest du site, sont voisines des deux principales carrières d’extraction des blocs calcaires mis en œuvre dans les sanctuaires héliopolitains.

Fig. 161. Baalbek (**54**) : la ville antique et ses alentours.

Carte J. Aliquot 2009.

Sanctuaire du grand temple (A)

31 Architecture : Wiegand 1921, p. 48-130 (sanctuaire païen), 1923, p. 129-144 (édifices chrétiens), 1925, p. 41-96 (forteresse médiévale) ; Weigand 1924-1925 (décor, chronologie) ; Krencker 1929 et 1934 (chronologie) ; Gerkan 1937 (chronologie) ; Collart 1951 (décor) ; Collart & Coupel 1951 (grand autel) ; Seyrig 1961a, p. 118-125 (1985, p. 106-113), cf. H. Wienholz, dans van Ess *et al.* 2003, p. 129-131 (colonnes jumelles de la grande cour) ; Will 1966 (1995, p. 925-929) (mégalithisme) ; Kalayan 1969 et 1971 (chronologie, fragment de la maquette de l’autel monumental) ; Adam 1977 (mégalithisme) ; Collart & Coupel 1977 (petit autel) ; Lohmann 2008 (cryptoportiques, chronologie) ; Lohmann & Wakim 2008 (dessins d’architecture, plan des cours) ; Wienholz 2008, p. 274-278 (décor).

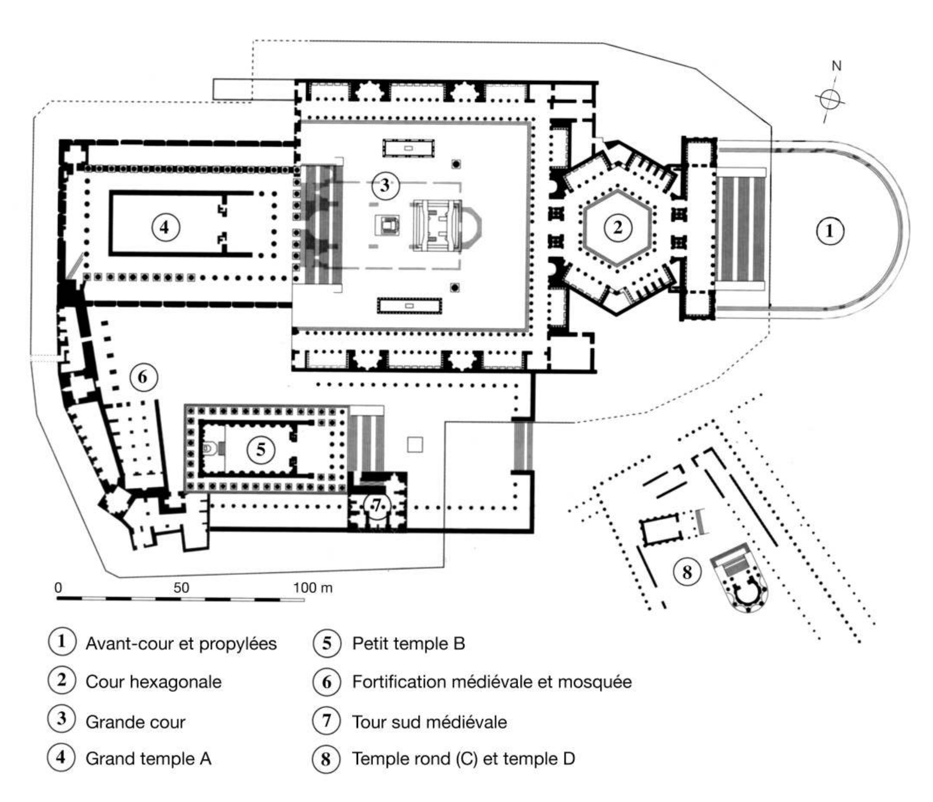
Archéologie : Chéhab 1965, p. 111-112, et Donceel 1966, p. 250 (sondage de Y. Hajjar au nord du petit autel en 1961-1962) ; Saidah 1969, p. 126 (reprise de la fouille par

B. Kaoukabani en 1967-1968) ; Hajjar 1985, p. 293 (observations rapides avec un second sondage à l'est de l'autel monumental) ; Sader & van Ess 1998, p. 264-265 (datation de la céramique commune entreposée au musée de Baalbek : Bronze moyen II et âge du Fer) ; van Ess 2008, p. 99-120 (remarques sur le sondage profond à l'est du grand autel), 127-149 (étude de la céramique du Bronze moyen par H. Genz).

Études diverses : Deichmann 1939, p. 115-116, n° 6 (christianisation) ; Hajjar 1977, nos 37-51, et Sawaya 2009, p. 246-248 et 270-271 (monnaies architecturales) ; Ragette 1980, p. 27-39 (synthèse, restitutions inspirées par les indications d'H. Kalayan) ; Freyberger 1998, p. 62-70, cf. Gawlikowski 1998b, p. 386 (synthèse) ; Hoffmann 1998 (synthèse) ; Rheidt 2004 (synthèse) ; Nordiguian 2005, p. 20-33 (synthèse, photos).

32 Long de 270 m et large de 120 m, le grand sanctuaire de la Qalaa comporte, sur un axe est-ouest, une avant-cour semi-circulaire dallée et cernée d'un parapet, trois volées d'escalier, des propylées monumentaux flanqués de deux tours, une cour hexagonale hypèthre bordée de portiques et d'exèdres, une grande cour rectangulaire également bordée de portiques et d'exèdres, où prennent place deux autels-tours flanqués de deux colonnes isolées et de deux bassins, et enfin un temple périptère pseudo-diptère, posé sur un haut podium précédé de trois volées d'escalier (**fig. 162**). Des cryptoportiques sont aménagés sous les propylées et sous les deux cours. Cet ensemble monumental, qui compte parmi les réalisations architecturales les plus imposantes de l'Empire romain, correspond à l'état du site au milieu du IIIe s. apr. J.-C. Comme le suggère H. Seyrig (1954c, p. 95-98, repris dans *AntSyr* 5, p. 114-117), Rome a pu prendre part au financement du chantier du grand sanctuaire qui, comme celui du petit temple, dépasse les possibilités d'une simple cité et même de la province romaine de Syrie ; en particulier, elle seule peut assumer le coût et le transport vers la Békaa des cent quatre-vingt-six colonnes de granite rose provenant des carrières impériales de Syène. Sous Caracalla, trois dédicaces affichées sur les bases de colonne des propylées assurent que Jupiter, Vénus et Mercure font ici l'objet d'un culte commun en leur qualité de dieux héliopolitains (*IGLS* 6, 2711-2713). Ce témoignage est en partie corroboré par les monnaies d'Héliopolis où un temple apparaît à côté du sigle *IOMH*.

Fig. 162. Baalbek (**54**) : la Qalaa et ses abords.



Plan d'après van Ess 1998.

33 Bien qu'ils n'aient pas démonté la basilique chrétienne qui avait été installée à l'emplacement des deux autels-tours à l'époque protobyzantine, les membres de la mission d'O. Puchstein étaient déjà conscients que le sanctuaire romain constituait l'aboutissement d'une succession de phases de construction. Depuis la publication de leurs travaux au début des années 1920, plusieurs auteurs ont cherché à retracer ces différentes étapes à la lueur de nouvelles découvertes : aux observations anciennes de l'architecte D. Krencker, dont A. von Gerkan avait tiré parti pour dater le soubassement du grand temple de l'époque hellénistique, s'ajoutent celles des auteurs qui se sont attachés plus récemment à étudier des vestiges mis au jour à la suite du démontage de la basilique, entre 1930 et 1935, et de sondages ponctuels, ouverts dans les années 1960-1970 et réexaminés en 2004-2005. On dispose ainsi de données qui permettent de retracer l'histoire du site entre la Préhistoire et le Moyen Âge, au cours duquel l'ancien centre cultuel païen de l'époque romaine, déjà réaménagé à l'époque protobyzantine, a été transformé en une « forteresse » (*Qalaa*) englobant dans un même ensemble le grand sanctuaire et le petit temple (**B**). Ces données sont encore peu nombreuses. Elles fournissent cependant une base de réflexion plus solide que les hypothèses formulées jusqu'à présent. Pour mémoire, rappelons qu'H. Kalayan (1969, p. 152) rapportait très brièvement la découverte, en bordure du *tell*, d'une crevasse naturelle de 50 m de profondeur (*sic*) où un autel rupestre aurait constitué le centre du culte à date ancienne ; il évoquait aussi l'existence d'un premier *temenos*, mais sans préciser ni ses caractéristiques ni ses dimensions. D'après ces indications, F. Ragette (1980, p. 27-28) supposait arbitrairement qu'une enceinte sacrée renfermant un autel et flanquée de tours à l'est aurait été construite sur le site dès la fin du IIe millénaire av. J.-C. A. Boethius et

J.B. Ward-Perkins (1970, p. 419) mentionnaient de manière tout aussi gratuite l'existence d'un sanctuaire au VI^{e} s. av. J.-C.

34 La grande cour du sanctuaire romain recouvre un petit *tell* archéologique dont le niveau supérieur affleure encore à sa surface. Les deux sondages ouverts au nord du petit autel et sous l'abside de la basilique à l'est de l'autel monumental révèlent des niveaux d'occupation importants pour les périodes du Néolithique, du Bronze moyen, du Bronze récent et de l'âge du Fer. La majorité des tessons étudiés appartiennent à des récipients de stockage et à de la vaisselle de cuisine, ce qui laisse supposer le caractère domestique des secteurs étudiés et la nature rurale du site au cours de ces périodes. Une construction turriforme et un glacis perturbent les niveaux de l'âge du Fer à l'est de l'autel monumental romain (**fig. 163-164**). Les bâtiments, qu'ils soient contemporains ou non, sont antérieurs au début de l'Empire et constituent à ce jour les plus anciens éléments connus de la monumentalisation du site. Ni leur fonction ni leur datation ne sont établies. F. Ragette (1980, p. 28-29) les attribue à l'entrée d'un sanctuaire de l'époque séleucide. K. Rheidt (2008, p. 221) suggère de les rapporter à une forteresse de la fin de l'âge du Fer. Ces propositions demandent à être étayées par des arguments archéologiques.

Fig. 163. Baalbek (**54**) : bâtiment turriforme sous le niveau de la cour du grand sanctuaire romain (A).



Photo J. Aliquot 2008.



Fig. 164. Baalbek (54) : glacis sous le niveau de la cour du grand sanctuaire romain (A).



Photo J. Aliquot 2008.

35 Indépendamment des hypothèses tirées de l'examen des ruines, il est probable qu'un sanctuaire ait été aménagé sur le site dès l'époque hellénistique. La plus ancienne inscription de Baalbek, datée de cette période par sa graphie, évoque un sanctuaire de Zeus (*IGLS* 6, 2990 ; Hajjar 1977, n° 1), qui pourrait correspondre à celui dont les dynastes de Chalcis du Liban auraient été les grands-prêtres au Ier s. av. J.-C. Là encore, on en est réduit à des conjectures à propos de la forme qu'aurait prise ce sanctuaire. Comme l'emplacement du petit autel a paru un temps déterminer l'aménagement de la grande cour au début de l'époque impériale (selon l'hypothèse d'H. Kalayan, récemment démentie par les travaux de D. Lohmann), P. Collart et P. Coupel (1977, p. 98-99) n'excluaient pas qu'il ait constitué le centre du culte dès l'époque hellénistique : « Si l'on peut hésiter à faire remonter l'édifice jusqu'à l'époque séleucide, c'est-à-dire avant 64 avant J.-C., rien ne s'opposerait, semble-t-il, à ce qu'il se situe encore au Ier siècle avant J.-C. » Ils ne cachent pas la fragilité de leur proposition qui se fonde sur la situation du monument, sur la présence de mortier dans le blocage de ses fondations et sur la mise en œuvre de blocs colossaux dans son appareil. D'autres auteurs, tels F. Ragette (1980, p. 28-29), A. Hoffmann (1998, p. 291-294) et K. Rheidt (2008, p. 224-225), supposent en outre qu'une terrasse aurait été aménagée à l'ouest du *tell* afin de mettre un temple de plain-pied avec l'autel. C'est cette terrasse qui aurait ensuite servi de soubassement au temple de l'époque impériale.

36 Une nouvelle phase s'ouvre à la suite du lotissement des colons de Béryte dans la Békaa, vers l'an 15 av. J.-C. Elle se caractérise par une monumentalisation sans précédent du site. D. Lohmann (2008) montre de manière convaincante, notamment en distinguant deux états dans les cryptoportiques du sanctuaire romain, qu'un premier projet a été planifié

au début de l'époque impériale. Ce projet se manifeste par la construction d'un péribole rectangulaire peut-être déjà précédé de propylées et à l'intérieur duquel il faudrait restituer une avant-cour barlongue (à l'emplacement de la cour hexagonale) et une cour bordées de portiques et d'exèdres au nord et au sud. La cour du sanctuaire aurait renfermé le bassin monumental nord et le petit autel. Ce dernier édifice s'élève sur son axe médian, en léger décalage vers l'ouest. Il se présente sous la forme d'un autel-tour creux, haut de 8,90 m et posé sur un podium, dont les faces nord, ouest et sud sont ornées de niches cintrées et dont la terrasse est accessible par des escaliers intérieurs ; comme il conserve des traces de son utilisation (canaux servant à l'évacuation des eaux de lavage, puits carré rempli de cendres), la restitution d'un autel sacrificiel sur sa plate-forme supérieure est assurée.

37 Dans le premier programme architectural de l'époque impériale, le tell a dû être entièrement remodelé. Il était prévu qu'un podium colossal chemise l'ancienne terrasse pour contenir les poussées exercées sur le *tell* et pour surélever un temple de plus de 7 m par rapport au niveau de la cour (**fig. 165**). Le podium reste cependant inachevé, ce qui témoigne à la fois de l'ambition démesurée et des limites financières des commanditaires du premier projet : il se réduit actuellement à une première assise, au nord, au sud et à l'ouest, à laquelle s'ajoutent les blocs mégalithiques quasiment bruts d'extraction du *trilithon*, qui forment une partie de la seconde assise à l'ouest et qui mesurent respectivement, du nord au sud, 19,10, 19,30 et 19,60 m de long sur 4,34 m de haut et 3,65 m d'épaisseur. La révision du programme n'a pas nécessairement posé de problème technique : l'inachèvement du podium n'entrave pas la construction d'un autre temple de dimensions plus réduites que celles qui avaient été initialement prévues ; les colonnes du péristyle (dont six se dressent encore et portent leur entablement) reposent sur l'assise supérieure du massif de fondation de la *cella* d'un premier temple qui finalement n'a jamais été construit.

38 Les éléments du temple conservés sur place appartiennent à la seconde phase de construction de l'époque impériale. Ils se limitent essentiellement à son massif de fondation, à son podium inachevé, à son escalier monumental, aux vestiges des murs de fondation de sa *cella* et au tiers de sa colonnade sud, avec son entablement. Le bâtiment peut être restitué sous la forme d'un temple périptère pseudo-diptère d'ordre corinthien comprenant un *pronaos* hexastyle avec deux colonnes en retour et une *cella* dont l'aménagement intérieur est indéterminé. Il était entouré d'un péristyle de dix-neuf colonnes sur les longs côtés et de dix colonnes sur les petits côtés. Une inscription grecque est gravée sur le lit d'attente d'un bloc appartenant à l'un des tambours supérieurs d'une de ses colonnes : comme elle est datée du mois d'août 60 apr. J.-C., on en déduit qu'à cette date, l'entablement du péristyle du temple n'était pas encore en place (*IGLS* 6, 2733). Le bâtiment a donc été construit au cours du Ier s. apr. J.-C. Son achèvement pourrait dater du règne de Néron ou de l'époque des Flaviens.



Fig. 165. Baalbek (54) : le podium inachevé du temple romain et le soubassement du sanctuaire hellénistique (A), vue du sud.



Photo J. Aliquot 2009.

39 Dans le décor du temple, l’emprunt de formes ornementales importées de Rome sous Auguste (et non exclusives des traditions locales) indique que la conception du bâtiment remonte au début de l’époque impériale. Les études anciennes d’E. Weigand (1914 et 1924-1925), discutées et complétées par P. Collart (1951), P. Collart et P. Coupel (1951, p. 128-132) et H. Wienholz (2008, p. 274-276), montrent qu’on ne peut cependant pas tout rapporter à la période augustéenne, car il faut également tenir compte de la longue survie de ces motifs ornementaux dans les provinces de l’Empire et des repentirs des bâtisseurs. Sur ce point, l’erreur de K.S. Freyberger, bien mise en évidence par M. Gawlikowski (1998b, p. 386), est de négliger la longévité des prototypes augustéens au cours du Ier s. apr. J.-C.

40 La grande cour a connu à son tour des modifications importantes à la suite de la construction du grand temple. À l’intérieur du *temenos*, l’escalier du temple empiète désormais sur la partie ouest de la cour. Un grand autel monumental est alors bâti dans l’alignement de l’axe médian du sanctuaire, à l’est du petit autel. Il se présente comme un cube de maçonnerie appareillée de 21,15 m et 20,25 m pour les côtés et d’au moins 14 m de haut, posé sur un soubassement à deux degrés et parcouru intérieurement de corridors et d’escaliers sur trois ou quatre étages, dont les quatre façades, peut-être couvertes d’un revêtement de bronze, sont ornées de pilastres angulaires et percées de fenêtres. La superstructure du monument est constituée d’un attique formant terrasse, accessible depuis l’extérieur. Un autel se dressait peut-être sur cette terrasse. Les plafonds de ses étages intérieurs sont ornés d’un décor très riche et diversifié, œuvre de deux équipes d’artisans qui ont travaillé de conserve, mais dans des styles différents, les uns en s’inspirant d’une tradition romaine traitée dans le style de l’époque augustéenne (notamment représenté par l’Ara Pacis à Rome), les autres en se conformant à une tradition locale. Sur les plafonds, le motif le plus remarquable est le caducée ailé de

Mercure, qui reparaît à quatre reprises. Selon P. Collart et P. Coupel (1951, et 1977, p. 94-99), qui l'ont publié de manière détaillée, il aurait été achevé sous les Flaviens, sensiblement à la même époque que le grand temple qui lui fait face à l'ouest. E. Will (1991, p. 261 n. 18, repris en 1995, p. 329) indique que P. Coupel, dans des notes inédites, est revenu sur la hauteur de l'autel monumental, initialement évaluée à 17,80 m et restituée comme telle : il faudrait la réduire de 3,75 m, soit d'un étage, ce qui ferait apparaître le monument comme un bloc massif quasiment cubique de 14 m de haut ; il est donc certain que cet édifice ne masque pas totalement le grand temple à la vue du fidèle qui se trouverait sur le seuil de la grande cour. La construction de l'autel monumental a probablement entraîné la transformation du petit autel dans le courant du IIe s. apr. J.-C. : c'est alors que ce dernier édifice, qui relevait jusqu'ici de l'autel-tour autant que du *naiskos*, serait devenu un autel monumental.

41 Deux colonnes monolithes, isolées et posées sur des piédestaux, encadraient symétriquement l'autel monumental, au nord et au sud (malgré H. Wienholz, dont la discussion souligne l'imperfection des restaurations modernes sans entamer l'argumentaire d'H. Seyrig). Celle du sud est taillée dans le granite rose de Syène, tout comme les colonnes des portiques de la grande cour. Comme le socle sur lequel elle repose porte une dédicace vraisemblablement antérieure à 212 apr. J.-C. (*IGLS* 6, 2729), il est possible qu'elle ait déjà été érigée au IIe s. apr. J.-C. La colonne du nord est taillée dans le granite gris du Mons Claudianus ou de Troade et fondée sur un massif remployant de nombreux monuments votifs païens du IIe s. apr. J.-C. Elle pourrait correspondre à une restauration tardive, qu'H. Seyrig place hypothétiquement sous le règne de Julien. Quelle que soit la valeur de cette proposition, il est possible qu'une première colonne ait été dressée au nord à la même époque que celle du sud, avec laquelle elle aurait formé un ensemble destiné à mettre en valeur l'autel monumental au milieu de la cour. Initialement, les deux colonnes ne supportaient peut-être rien, mais l'inscription gravée sur le piédestal de la colonne sud commémore la dédicace de la statue d'un homme à Zeus très-grand d'Héliopolis. Ce texte laisse supposer que des images, celles des empereurs sans doute, ont couronné les colonnes au moins à partir du IIe s. apr. J.-C.

42 La réfection des cryptoportiques et l'aménagement des portiques et des exèdres de la grande cour a dû se poursuivre à la même époque. Plusieurs inscriptions indiquent que les corporations de Baalbek et les communautés villageoises de la région pouvaient disposer d'emplacements réservés à l'intérieur des exèdres, parfois de manière perpétuelle (*IGLS* 6, 2800-2804 *bis*). Un dessin architectural représentant l'articulation entre la grande cour et la cour hexagonale à l'échelle 1/12,6 a été relevé récemment dans l'une des pièces du cryptoportique nord du sanctuaire : son existence indique que la cour hexagonale fait partie du même programme que la grande cour, même si quelques modifications mineures sont survenues lors de la mise en œuvre de ce projet. D'après l'étude de leur décor, l'aménagement de la grande cour, de la cour hexagonale et des propylées semble avoir débuté sous les Antonins et s'être poursuivie au moins jusqu'au début du IIIe s. apr. J.-C. Trois inscriptions commémorent précisément l'offrande des chapiteaux recouverts de bronze doré des propylées sous Caracalla (*IGLS* 6, 2711-2713).

43 Les transformations du grand sanctuaire dans l'Antiquité tardive sont l'objet de nombreuses spéculations. Selon Eusèbe de Césarée (*Vie de Constantin* 3, 58, 3), l'empereur Constantin aurait fait construire une basilique chrétienne à Héliopolis en la dotant de prêtres et de diacres. La localisation de cette église reste à préciser, mais il est douteux qu'elle ait été édifiée dans l'enceinte du grand sanctuaire dès la première moitié du IVe s.

apr. J.-C., en dépit de ce que suppose par exemple B. Schultz, dans T. Wiegand (1923, p. 129), à propos de l'usage de la cour hexagonale par les chrétiens à une époque aussi précoce. Une grande basilique chrétienne à piliers a pourtant bien été bâtie dans la grande cour rectangulaire après que les deux autels-tours ont été démontés. Depuis que les membres de la mission d'O. Puchstein l'ont étudiée, elle a été démontée au début des années 1930 pour permettre de reconstruire l'autel monumenal, dont elle remployait 571 blocs. Il faut donc toujours se reporter à la présentation qu'en donne T. von Lüpke dans la publication de T. Wiegand (1923, p. 130-143). Ce dernier croit pouvoir distinguer deux états dans la même basilique à piliers : dans un premier temps, l'église, orientée à l'ouest, aurait compris une abside axiale et deux absidioles latérales intégrées dans l'escalier monumental du grand temple et un portail monumental précédé d'un escalier à l'est ; dans un second temps, l'église aurait été orientée à l'est, une nouvelle abside aurait été installée à l'emplacement de l'ancien portail, une porte aurait été aménagée au fond du chœur de l'ancienne église et deux chapelles annexes auraient flanqué l'édifice à l'ouest. T. von Lüpke s'en tient surtout à la description des ruines et à la restitution de la basilique. Il reste assez évasif sur le plan chronologique : le premier état est placé peu de temps après la destruction présumée du grand temple, peut-être au début du V^{e} s. apr. J.-C. ; le second est simplement situé à une époque plus récente, sans précision. H. Winnefeld, dans la partie historique de l'ouvrage de T. Wiegand (1923, p. 150), présente plus nettement la basilique comme une fondation théodosienne. F.W. Deichmann (1939, p. 115-116) s'en tient à cette hypothèse.

44 La chronologie que proposent les membres de la mission d'O. Puchstein est influencée par le passage de Malalas (*Chronographie* 13, 37), repris et complété dans le *Chronicon paschale* (éd. L. Dindorf, p. 514), selon lequel l'empereur Théodose I^{er} « a détruit aussi le grand et fameux sanctuaire d'Héliopolis qui est appelé *Trilithon* et a fait de celui-ci une église pour les chrétiens » (κατέλυσε δὲ καὶ τὸ ἱερὸν Ἡλιουπόλεως τὸ μέγα καὶ περιβόητον τὸ λεγόμενον Τρίλιθον, καὶ ἐποίησεν αὐτὸ ἐκκλησίαν χριστιανοῖς, où le *Chronicon paschale* précise τὸ ἱερὸν Ἡλιουπόλεως τοῦ Βαλανείου κτλ., « le sanctuaire du Balaneion à Héliopolis etc. », et comporte une variante négligeable à la fin, ἐκκλησίαν χριστιανῶν). Il y a là une confusion certaine entre le grand sanctuaire et le podium du grand temple. Il y a aussi une part d'exagération évidente dans ces deux témoignages postérieurs au triomphe du christianisme. Rappelons que Malalas cite le cas d'Héliopolis à titre d'exemple, juste après avoir affirmé de manière aberrante que Théodose I^{er} avait détruit tous les temples des païens.

45 Devant la difficulté de concilier les sources textuelles et les vestiges conservés sur le site, la plupart des auteurs éludent la question de l'église de Théodose I^{er} en la distinguant de l'église de la grande cour. Ils observent aussi, à juste titre, que la basilique à piliers appartient à un type de monuments postérieurs à la fin du V^{e} s. apr. J.-C. H. Thiersch (1925, p. 19-20), qui place l'église théodosienne dans la cour hexagonale, date la basilique de la grande cour de la seconde moitié du VI^{e} s. apr. J.-C. H. Seyrig (1961a, p. 121 n. 1, repris dans 1985, p. 109) et S. Westphalen (1999, p. 71) ne se prononcent pas sur le premier état supposé de la basilique et placent le second après le milieu du V^{e} s. apr. J.-C. ou sous Justinien. J. Lassus (1947, p. 97 et 246-247) suppose arbitrairement que le grand temple lui-même aurait été transformé en église à la fin du IV^{e} s. apr. J.-C., avant qu'une basilique à piliers orientée à l'ouest soit construite dans la cour, au V^{e} s. ou au VI^{e} s. apr. J.-C., pour respecter l'organisation générale de l'ensemble architectural, tandis que la cour

hexagonale aurait été convertie en *martyrion* ; ce n'est que plus tard que l'édifice aurait été orienté à l'est.

46 La question mériterait d'être reprise de manière approfondie. Quelle que soit la chronologie du ou des édifices chrétiens de la Qalaa, qui semblent bien appartenir au VI^e s. apr. J.-C., il faudra tenir compte du fait que l'église de Théodose I^er, si elle a jamais existé, se trouve peut-être ailleurs que dans l'enceinte du grand sanctuaire. Le témoignage de Malalas pourrait uniquement indiquer que certains des blocs gigantesques du podium du grand temple ont été remployés après la fermeture du sanctuaire païen. Celui du *Chronicon paschale*, à travers l'allusion à un établissement thermal (βαλανεῖον), invite peut-être à chercher l'église immédiatement au sud de la Qalaa, dans le quartier antique de Boustan el-Khan, où les bains impériaux ont été en partie réaménagés et réoccupés par d'autres édifices publics (dont un odéon) dans l'Antiquité tardive, tandis que leur programme architectural se trouvait réduit. Dans ce secteur, H. Kalayan a fait dégager et restaurer un édifice de plan basilical à trois nefs, orienté au nord-est et d'abord probablement intégré dans le plan des thermes. Le bas-côté est du bâtiment conserve encore une mosaïque protobyzantine inscrite qui rappelle la pose du pavement au-dessus d'un dallage antérieur (Ghadban 1978, p. 354, n° 224) : ἐ[πὶ τοῦ - - -]|TI[- - - τ]ὸ ἔμβο[λον ἐψή]|φωθη [- - -] ἔτους [- - -], « sous l'autorité d'Untel, le portique a été pavé de mosaïque… l'an… ». Rappelons que le terme ἔμβολον désigne souvent les nefs latérales des églises de l'Antiquité tardive. Plus au sud, les ruines du bâtiment à péristyle ont livré de nombreuses tuiles portant la mention ἐκλησίας ou ἐκκλησίας, « (propriété) de l'église » (Ghadban 1978, p. 359, n° 232, cf. *IGLS* 6, 2878 et 2878 *bis*). L'ensemble de ces données laisse supposer qu'un vaste complexe ecclésiastique a été aménagé en marge du bain de l'époque romaine en empiétant en partie sur celui-ci, comme à Deir el-Qalaa (**36**). De nouveaux travaux permettront peut-être de déterminer s'il faut y localiser l'église de Théodose I^er ou non. Quoi qu'il en soit, dans l'état actuel de nos connaissances, rien ne prouve que le grand sanctuaire héliopolitain ait été christianisé immédiatement à la suite de sa fermeture.

Petit temple (B)

47 Architecture : Wiegand 1923, p. 1-89 (architecture et histoire par D. Krencker, décor par O. Puchstein et H. Winnefeld) ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 285 (*adyton*) ; Picard 1939 (frises sculptées) ; Freyberger 2000 (synthèse) ; Lohmann & Wakim 2008 (dessin d'architecture sur le podium du temple) ; Wienholz 2008, p. 278-279 (décor) ; Sawaya 2009, p. 271-272 (monnaies architecturales) ; Bessac 2010 (mégalithisme).

48 Le petit temple s'élève à 40 m au sud du grand sanctuaire, suivant une direction parallèle à celui-ci (**fig. 166**). Construit avec le calcaire local et autrefois entouré de sa propre enceinte, il s'élève sur un podium de 83,81 m de long et de 36,15 m de large précédé de trois volées d'escalier à l'est. Les murs de fondation dont les vestiges ont été découverts à une dizaine de mètres à l'est de ces escaliers pourraient appartenir à un autel bas et massif.



Fig. 166. Baalbek (**54**) : le petit temple (**B**), vue du nord-ouest.



Photo J. Aliquot 2009.

49 Ce temple périptère pseudo-diptère d’ordre corinthien comporte un *pronaos* hexastyle avec deux colonnes en retour et une *cella* au fond de laquelle la plate-forme d’un *adyton* surmontait une crypte voûtée. Le péristyle se compose de quinze colonnes sur les longs côtés et de huit colonnes sur les petits côtés. Les caissons de son plafond sont peuplés de têtes, de bustes et de figures où l’on reconnaît les images de Satyres, de Pan, de Nymphes et de Ménades, habituellement associés à Dionysos, mais aussi celles de nombreuses Fortunes tourelées et de divinités féminines (Aphrodite, Artémis, Athéna, Niké) et masculines (Agathos Daimon, Apollon, Connaros-Briarès, Jupiter dolichénien) et de héros (Héraclès, Persée). Selon l’hypothèse séduisante d’H. Seyrig (1929, p. 352, repris en 1985, p. 46, cf. 1954c, p. 96 n. 1, repris dans *AntSyr* 5, p. 115), certaines de ces figures représenteraient les divinités tutélaires des villes de Syrie qui auraient participé au financement du petit temple. La Tyché d’Antioche est explicitement nommée en grec (*IGLS* 6, 2842) et représentée de la même manière que sur ses monnaies, selon le type canonique conçu par Eutychidès de Sicyone (**fig. 167**). Y. Hajjar (1985, p. 333-334) émet des doutes sur l’existence de l’inscription qui la mentionne (le bloc est très endommagé depuis l’époque d’H. Seyrig), mais il admet que les villes dont les déesses tutélaires apparaissent dans le petit temple de Baalbek ont quelque rapport avec la métropole du culte héliopolitain.

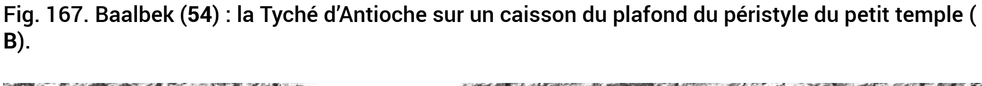


Fig. 167. Baalbek (54) : la Tyché d'Antioche sur un caisson du plafond du péristyle du petit temple (B).

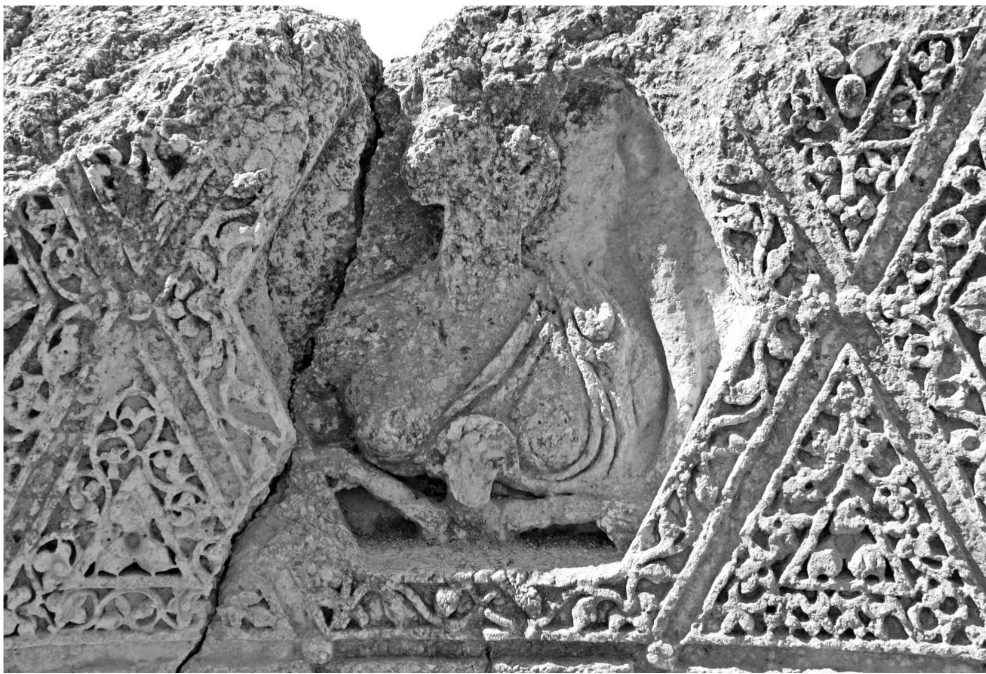


Photo J. Aliquot 2009.

50 Sur le parement externe des murs de la *cella*, une frise orne une partie du bandeau saillant au niveau de la quatrième assise : elle représente la tête d'un cortège bachique et la scène du couronnement d'un dieu. Le mur d'entrée de la *cella* présente une porte axiale et deux portes latérales ouvrant sur des cages d'escalier qui donnent accès aux parties hautes de l'édifice. La *cella* est divisée en deux parties dans le sens de la longueur, avec une première salle au niveau inférieur à l'est et un *adyton* surélevé à l'ouest. La première salle conserve son dallage. Trois degrés l'entourent au nord, au sud et à l'ouest. Les murs intérieurs de la *cella* sont pourvus de six demi-colonnes ioniques cannelées, tandis que les angles antérieurs de la pièce sont ornés de deux quarts de colonnes ioniques accolés. Les fûts de ces demi-colonnes et de ces quarts de colonne reposent sur des socles et des bases attiques dont le profil se prolonge sur toute la longueur des murs.

51 Dans la partie de la *cella* qui correspond à l'*adyton*, une première volée de marches divisée en trois par deux rampes permet d'accéder à un palier d'où l'on gagne la crypte, par une porte aménagée dans la plate-forme supérieure de l'*adyton*. Sur la face antérieure des socles qui flanquent cette plate-forme à gauche et à droite de l'escalier axial, deux bas-reliefs représentent les épisodes de la légende de Dionysos (métamorphose d'Ambrosia, châtiment de Lycurgue). Depuis le palier intermédiaire, une seconde volée de marches mène à un niveau supérieur occupé par une construction à trois nefs qui se présente comme un édicule surmonté d'un baldaquin indépendant de la *cella*. La restitution par l'architecte D. Krencker de l'*adyton* du temple, si souvent reproduite et glosée depuis 1923, devrait être modifiée de l'aveu même de son auteur. Dans l'ouvrage qu'il publie avec W. Zschietzschmann (1938, p. 285), D. Krencker écrit : « Nous rappelons ici la reconstitution de D. Krencker [tirée de Wiegand 1923, pl. 17], parce que nous devons fréquemment faire allusion à l'aspect de l'*adyton* de Baalbek pour expliquer les formes et les types différents, bien que nous soyons clairement d'accord sur le fait que l'auteur et le

dessinateur de cette image la réaliserait aujourd'hui dans les détails (sol, statues, couverture) d'une manière différente de celle dont il l'avait dessinée il y a plus de trente ans. Les parties essentielles devraient pourtant rester intactes. »

52 Pour dater le temple, on ne peut guère se fonder que sur l'analyse de son décor architectural dans l'état actuel de nos connaissances. Sur ce point, si la plupart des auteurs considèrent que les travaux s'achèvent au cours du IIe s. apr. J.-C., tous ne s'accordent pas sur la date de l'ouverture du chantier : selon E. Weigand (1924-1925, p. 178, revenant sur une première datation de l'époque antonine, proposée en 1914, p. 61), le temple aurait été construit entre le milieu du Ier s. apr. J.-C. et l'époque antonine ; pour W. Heilmeyer (1970, p. 120) également, il serait le fruit d'un projet mûri avant le temps des Flaviens ; en revanche, K.S. Freyberger (2000, p. 117-118, 127) date résolument la construction du temple entre 130 et 160 apr. J.-C., tandis que H. Wienholz (2008, p. 279) envisage une périodisation plus large, entre 150 et 200 apr. J.-C. Jusqu'à présent, le seul élément qui laisse supposer l'existence d'un projet du Ier s. apr. J.-C. est le chapiteau d'une colonne engagée dans le mur gouttereau sud de la *cella* : contrairement aux autres chapiteaux du temple, qui datent tous du IIe s. apr. J.-C., celui-ci serait un échantillon caractéristique de la production romaine pré-flavienne selon W. Heilmeyer ; pour sa part, K.S. Freyberger lui trouve une allure semblable à celle des chapiteaux du temple érigé par Antonin le Pieux en l'honneur de Faustine sur le Forum romain, en 141 apr. J.-C. Quelles que soient la datation du chapiteau de Baalbek (pré-flavienne ou antonine) et les raisons de sa présence dans la *cella* du petit temple (remploi ou non), il paraît hasardeux de se fonder sur cet élément unique pour supposer l'existence d'un projet antérieur au début de l'époque antonine. L'hypothèse d'une datation du temple placée vers le milieu du IIe s. apr. J.-C. et contemporaine des travaux de la cour du grand sanctuaire reste la plus vraisemblable.

53 Il est possible que Malalas fasse référence au même bâtiment lorsqu'il attribue à Antonin le Pieux la fondation d'un grand temple de Zeus à Héliopolis de Phénicie, tout en précisant qu'il s'agit de l'une des merveilles du monde (*Chronographie* 11, 22 : ὅστις ἔκτισεν ἐν Ἡλιουπόλει τῆς Φοινίκης τοῦ Λιβάνου ναὸν τῷ Διὶ μέγαν, ἕνα καὶ αὐτὸν ὄντα τῶν θεαμάτων). L'usage du verbe κτίζω interdit de rapporter ce témoignage au grand temple, car ce dernier n'a pu être fondé ou construit par un empereur qu'au début de l'époque impériale. L'attribution du temple à Zeus éveille cependant quelque doute. Le titulaire du petit temple est plus probablement Bacchus, dont l'imagerie emplit le décor de la *cella* (cf. chapitre 5).

Sanctuaire sud-est (C-D)

54 Architecture, archéologie : Wiegand 1923, p. 90-109 (D. Krencker) ; Lauffray 1962 ; Chéhab 1965, p. 111 ; Donceel 1966, p. 248-249 ; Kalayan 1972 ; Hajjar 1985, p. 344-346 ; van Ess *et al.* 2003, p. 122-127 (F. Hoebel) et 127-129 (K. Hitzl) ; Hoebel 2008 (relevés, restitutions, fouilles) ; Wienholz 2008, p. 273-274, 281-282 (décor).

Épigraphie : *IGLS* 6, 2831, avec les corrections de Bousquet 1971, p. 38-40 (*Bull. ép.* 1973, 493 ; Merkelbach & Stauber 2002, p. 270, n° 20/13/02), et de Feissel, *Bull. ép.* 1994, 645 (épigramme protobyzantine) ; *IGLS* 6, 2835 (acclamation chrétienne dans le temple rond) et 2991 (fragment de dédicace païenne) ; Ghadban 1978, p. 332-340, nos 185-205 (fragments, mosaïques inscrites des portiques autour de l'enceinte). Monnaies : Sawaya 2009, p. 273.

55 Le sanctuaire occupe un secteur mal drainé du site, au sud-est de la Qalaa, où la roche-mère affleure par endroits et où confluent les eaux souterraines issues des sources d'Ain el-Jouj et de Ras el-Ain. Il regroupe deux temples et un autel monumental à l'intérieur d'une seule enceinte (**fig. 168**). Les membres de la mission d'O. Puchstein n'ont connu que le temple rond (**C**), conventionnellement attribué à Vénus et associé au souvenir de sainte Barbe, née près d'Héliopolis et martyrisée dans cette même ville selon la tradition syriaque. Dans les années 1950-1970, les travaux effectués sous la responsabilité d'H. Kalayan, B. Kaoukabani et C. Ghadban ont mis au jour les abords du bâtiment cultuel, révélant non seulement le péribole et son entrée monumentale, mais aussi un second temple (**D**), situé au nord-ouest du premier et attribué aux Muses par H. Kalayan, des portiques pavés de mosaïques le long des rues adjacentes au sanctuaire, ainsi que les vestiges d'un canal de dérivation des eaux de Ras el-Ain, au sud-ouest du *temenos*.



Fig. 168. Baalbek (**54**) : le sanctuaire du temple rond (C-D), vue de l'ouest.



Photo J. Aliquot 2009.

56 Le péribole du sanctuaire dessine un quadrilatère trapézoïdal partiellement conservé sur ses deux longs côtés nord-est et sud-ouest et sur son petit côté nord-ouest. Il est dressé en appareil simple, généralement au moyen de blocs de grand appareil de dimensions variables, à l'exception de l'angle nord, qui présente des blocs de moyen appareil de dimensions plus régulières. Le parement externe des murs est orné de pilastres engagés à intervalles réguliers, tandis que leur parement interne est simplement équarri. Au nord-ouest, en direction de la Qalaa, l'entrée monumentale est décalée vers le nord-est par rapport à l'axe médian du sanctuaire. Elle se compose d'une grande baie axiale encadrée par deux niches sur des piédestaux et par deux portes latérales plus petites. Le *temenos* est bordé d'une construction annexe rectangulaire adossée au mur nord du péribole, à gauche de l'entrée.

57 Ouvert au nord-ouest, le temple rond (**C**) n'occupe pas exactement le milieu du *temenos*. Son axe médian correspond approximativement à celui de la porte principale du sanctuaire. Malgré ses dimensions modestes, il est construit avec des blocs qui peuvent

rivaliser en taille avec ceux des plus grands temples du Liban (l'un d'eux mesure près de 7 m de long). Le bâtiment repose sur un massif de fondations et sur un podium en fer à cheval (*ca* 17,10 x 9,25 m) précédé d'un escalier monumental. Il se compose d'un *pronaos* tétrastyle avec deux colonnes en retour et d'une *cella* circulaire d'un peu moins de 9 m de diamètre, dont l'aspect et le foisonnant décor (parfois qualifié de « baroque ») contrastent avec le peu de soin accordé au soubassement de l'édifice. La *cella* est entourée d'une colonnade d'ordre corinthien. Des niches de section semi-circulaire, couronnées d'une conque et d'une archivolte, alternent avec des pilastres sur ses murs extérieurs. L'entablement qui surmonte ses chapiteaux forme cinq grandes courbes auxquelles correspondent les courbures du podium. En façade, le mur d'entrée de la *cella* présente une porte unique aux jambages moulurés. Son linteau était orné d'un aigle éployé tenant une guirlande dans son bec. Le buste de Sol sur un bloc isolé a pu orner le fronton du temple.

58 À l'intérieur du temple, deux colonnades superposées devaient s'appliquer sur les murs de la pièce, mais elles ne sont pas entièrement réalisées et leur ordre est indéterminé. Au niveau supérieur, cinq édicules sont aménagés dans les entrecolonnements. En l'absence d'*adyton* au fond du temple, il faut peut-être supposer qu'une idole se dressait sur un socle placé au centre de la *cella*. La restitution de la toiture du temple soulève des difficultés qui ont amené D. Krencker à proposer trois solutions différentes en fonction de la forme du fronton (fronton posé sur l'entablement de la façade du *pronaos* ou fronton avec des décrochements plus ou moins prononcés, jusqu'au niveau du mur d'entrée de la *cella*). J. Lauffray a repris la question à la lueur d'une étude comparative du bâtiment et d'un édicule du Musée de Narbonne reproduisant le Saint-Sépulcre constantinien : selon lui, il faudrait supposer que la toiture couronnant la coupole de la *cella* surplombait celle du *pronaos*. Quelle que soit la solution à retenir, le plan et l'élévation du bâtiment témoignent de la recherche de modèles différents de ceux des autres temples de Baalbek et même originaux dans l'ensemble du monde romain.

59 Le second temple (**D**), moins bien conservé que le précédent, s'adosse au mur est du péribole. Son axe médian suit une direction quasiment perpendiculaire à celle de son voisin, dont il est très proche (seulement 10 m). Ouvert au nord-est, il faisait face à un autel massif de plan carré dont la base, taillée dans le rocher, a été dégagée à une quinzaine de mètres au nord-est de sa façade. Le temple est fondé sur un massif haut de 6,30 m, dont l'appareil rappelle celui des constructions dégagées sous la cour du grand sanctuaire. L'escalier monumental actuellement visible semble être une restauration réalisée dans l'Antiquité et peut-être dès l'époque romaine. Le bâtiment repose sur un podium rectangulaire d'environ 23 m de long sur 12,50 m de large à quatre assises, dont une base et une corniche incomplètement moulurées. Les premières assises de la *cella* et quelques bases de colonne du péristyle sont en place sur le long côté sud et sur la façade. Des chapiteaux corinthiens épannelés ont été trouvés sur le site. L'ensemble des éléments conservés permet de restituer un temple tétrastyle pseudo-périptère d'ordre corinthien comprenant un *pronaos* et une *cella* ornée de six colonnes engagées dans ses murs gouttereaux et de quatre colonnes engagées dans son mur de fond. Le même type de plan se retrouve en Italie et en Gaule méridionale. Au Proche-Orient, il est attesté à Hosn Souleiman-Baetocécé, sur le Jabal el-Saheliyé (Ansariyé), et restitué à Burqush (**107 B**), sur l'Hermon, dans des bâtiments d'ordre ionique. À Baalbek, le *pronaos* présentait peut-être deux colonnes en retour sur la façade, comme à Hosn Souleiman, mais une seule baie était aménagée dans le mur d'entrée. D'après les parties conservées de la *cella*, les murs

étaient dressés en appareil double au moyen de blocs de grand ou de moyen appareil. À l'intérieur, leur première assise est composée d'orthostates ornés de pilastres engagés sur les deux tiers de la longueur de la pièce, à l'est, et de parpaings en moyen et en grand appareil moins hauts, sur le tiers restant à l'ouest, dans la partie correspondant probablement à un *adyton* dépourvu de crypte.

60 En systématisant les propositions d'H. Kalayan, F. Hoebel retrace l'histoire du sanctuaire de la façon suivante. Le temple pseudo-périptère et l'autel forment manifestement un ensemble distinct et cohérent à l'intérieur du sanctuaire dans son état actuel. C'est pourquoi ils sont datés d'une époque antérieure à celle de l'enceinte et du temple rond : F. Hoebel propose de placer leur aménagement au début de l'époque impériale, rejoignant ainsi la proposition formulée par H. Kalayan au sujet du seul temple (début du Ier s. apr. J.-C.). Rien n'assure que le sanctuaire, dans son premier état, était enclos. Ensuite, jusqu'à la fin du IIe s. apr. J.-C., des dépôts alluvionnaires auraient fini par recouvrir le podium du temple pseudo-périptère, tandis que l'autel demeurait utilisable. D'après l'aspect de son décor, le péribole aurait été bâti à cette époque. Les problèmes liés à l'insertion du sanctuaire dans le tissu urbain auraient empêché de placer le temple et l'autel sur l'axe médian d'un *temenos* orthogonal. Enfin, le temple rond aurait été construit un peu plus tard, dans la première moitié du IIIe s. apr. J.-C., en fonction de la nouvelle organisation du sanctuaire. Le péribole et le temple rond, datés uniquement d'après des critères stylistiques, ne sont pas forcément contemporains. Leur disposition n'en ressortit pas moins à un même plan d'ensemble qui respecte les édifices préexistants, en particulier l'autel monumental.

61 Les propositions de F. Hoebel sont séduisantes, même si elles ne sont jamais étayées par des arguments archéologiques (et ne le seront sans doute jamais, en raison du lessivage intense des sols dans le secteur du sanctuaire). Rappelons toutefois que la datation des bâtiments n'est pas définitivement assurée, en particulier celle du temple rond. D. Krencker et H. Winnefeld, dans la publication de T. Wiegand (1923, p. 109 et 148), se fondent sur les monnaies héliopolitaines où ils croient identifier le bâtiment pour en dater la construction sous Philippe l'Arabe. L'argument numismatique n'est pas forcément probant ici en raison du caractère tardif du monnayage héliopolitain. E. Weigand (1924-1925, p. 178), qui se concentre comme F. Hoebel sur l'étude du décor du temple, envisageait l'hypothèse d'une construction étalée entre la fin de l'époque flavienne et le premier quart du IIIe s. apr. J.-C.

62 L'identification des dieux du sanctuaire est elle aussi problématique. L'attribution ancienne du temple rond à Vénus ne repose jusqu'à présent sur aucun argument solide. Y. Hajjar et Z. Sawaya considèrent, tout comme dans la publication de T. Wiegand (1921, p. 47, et 1923, p. 90, 105, 126), que l'apparition de la Fortune, au milieu de la façade de l'édifice tétrastyle représenté sur les monnaies héliopolitaines alléguées par H. Winnefeld, rend plausible son identification à un Tychaion. Cette hypothèse a été rejetée par H. Seyrig (1928, p. 177-178, repris en 1985, p. 63-64), qui était plutôt enclin à attribuer le temple rond à un Baal indéterminé accompagné de ses emblèmes habituels (aigle éployé, buste solaire). Aujourd'hui elle pourrait s'appliquer autant au temple pseudo-périptère qu'au temple rond qui lui a succédé, mais n'en serait pas moins fragile, vu l'aspect conventionnel des temples figurés sur les monnaies. Par ailleurs, il faut résolument écarter l'hypothèse de l'attribution de tout ou partie du sanctuaire aux Muses. Récemment, K. Hitzl, suivi par F. Hoebel, a suggéré de considérer le temple rond comme un Musée. Cette proposition repose sur une interprétation erronée de

l’épigramme grecque qui commémore l’aménagement du canal au sud du sanctuaire. Le texte a été gravé sur le podium du temple rond à l’époque protobyzantine. Il est suivi d’une dédicace rédigée en prose et précisément datée en 430-431 apr. J.-C., où D. Feissel a reconnu la mention des deux stratèges (*duoviri*) de la colonie. Sa partie versifiée n’évoque pas le sanctuaire païen en le décrivant comme un « rempart des Muses » (Μουσῶν τ̣εί̣[χ]ι̣σμα̣). J. Bousquet et J.-P. Rey-Coquais admettent déjà que cette expression assez étrange peut désigner Héliopolis, dont les flûtistes sont inspirés par les Muses du Liban, selon l’*Expositio totius mundi et gentium* (32). Sur les photos publiées dans *IGLS* 6, pl. 32, je lirais plutôt Μουσῶν τ̣ε [κτ]ίσμα̣, « fondation des Muses » : l’expression, plus banale que la précédente, désigne encore plus sûrement la cité. Elle n’a rien à voir avec le culte local.

63 Dans la discussion concernant l’identité du ou des dieux du sanctuaire, un document a été négligé. Parmi les inscriptions lacunaires découvertes lors des fouilles menées autour du temple rond, un texte est gravé en latin et en grec sur un bloc calcaire brisé de toutes parts. Son éditeur, C. Ghadban (1978, p. 337, n° 192), reconnaît justement à la première ligne le début d’une dédicace pour le salut d’un empereur, *[Pr]ọ salute imp(eratoris) N*, avec la moitié inférieure d’un petit *O* au-dessus du *N*. Ici, la lecture *n(ostri)* est préférable à celle qu’il propose, *N*[*umeriani*]. Pour la deuxième et dernière ligne déchiffrable, C. Ghadban ne donne que la copie en majuscules de lettres grecques exactement centrées sous les lettres latines de la première ligne : [- - -]EITHKAI, puis la partie supérieure d’une barre oblique appartenant à une lettre triangulaire (*alpha*, *delta*, *lambda*), et enfin une lacune. Je lis [Διὶ Ἡλιοπολ]εί̣τ̣η καὶ Ἀ̣[φροδείτῃ καὶ Ἑρμῇ], « à Zeus d’Héliopolis, Aphrodite et Hermès », version grecque abrégée de la formule latine habituelle *Iovi Optimo Maximo Heliopolitano Veneri Mercurio*. Ce témoignage méconnu laisse supposer que le sanctuaire accueille le grand dieu de la triade héliopolitaine et ses deux parèdres.

64 Dans l’Antiquité tardive, le sanctuaire connaît des transformations. Comme le rappelle le poème évoqué plus haut, des travaux sont entrepris, dans le premier tiers du Vᵉ s. apr. J.-C., pour préserver la ville des débordements du cours d’eau qui la traversait, à l’époque où le sanctuaire devait être désaffecté. Le canal aménagé en réponse aux problèmes de drainage du terrain est effectivement visible au sud du temple rond. La construction d’un portique à l’intérieur de l’ancien péribole, le long du côté nord-est, témoigne de la désaffection du lieu de culte païen, puisqu’elle empiète sur la zone de l’autel monumental. On suppose parfois, sans argument décisif, que le temple rond aurait été utilisé comme une église chrétienne dès l’époque protobyzantine. Au Moyen Âge, tout le secteur est réoccupé par des habitations et par des bains associés à de nouveaux canaux.

Sanctuaire de la colline de Cheikh Abdallah (E)

65 Architecture : Wiegand 1921, p. 45-46 ; Schlumberger 1939 ; Saidah 1967, p. 157-158 ; Hajjar 1985, p. 347 ; van Ess, Rheidt *et al.* 2005, p. 118-125 ; Wienholz 2008, p. 282-283 (décor). Photos : van Ess & Weber 1999, p. 48, fig. 43a-b ; Nordiguian 2005, p. 43. Relief : Hajjar 1977, n° 90 (tête et patte antérieure d’un bélier de profil en haut-relief).

Monnaies : Hajjar 1977, n[os] 84-86 ; Sawaya 2009, p. 272-273.
Épigraphie : *IGLS* 6, 2735-2737 ; Hajjar 1977, n[os] 83, 87-89 ; Salamé-Sarkis 1987, p. 130-131, n[os] 6-8 ; Aliquot 2009, p. 250 n. 32-35.

66 Mercure possède son propre sanctuaire sur la colline de Cheikh Abdallah (1250 m d’altitude), au sud d’Héliopolis et en dehors des murs de la ville. Tel qu’il est représenté sur les monnaies de la cité frappées sous Philippe l’Arabe, le temple qui s’élevait là est un

périptère sur podium entouré d'un péribole, auquel mène un escalier monumental rupestre aménagé à flanc de colline ; dans le champ, la bourse et le caducée garantissent l'attribution du bâtiment à Mercure (**fig. 169**). Après les travaux effectués sous la direction d'O. Puchstein, D. Schlumberger et H. Kalayan, l'étude du site a repris en 2002. Sur le replat, des éléments du *temenos* et les fondations du temple ont été mis au jour (**fig. 170**). K. Rheidt propose de restituer un temple hexastyle périptère d'ordre corinthien, ouvert au nord-est. D'après les rares éléments de décor connus, H. Wienholz date le programme ornemental de l'édifice entre 175 et 250 apr. J.-C.

Fig. 169. Baalbek (54) : le sanctuaire extra-muros de Mercure (E), au revers d'une monnaie de bronze d'Héliopolis frappée sous Philippe l'Arabe.



Collection Garth R. Drewry.
Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. CNG 69, n° 1219.

Fig. 170. Baalbek (54) : le sanctuaire extra-muros de Mercure (E) sur la colline de Cheikh Abdallah.



Photo J. Aliquot 2009.

67 Le dossier épigraphique local comprend sept textes où le nom du parèdre mineur de la triade héliopolitaine apparaît en latin et en grec, en toutes lettres ou en abrégé. Une dalle calcaire porte l'indication Ἑρμο[ῦ], « (propriété) d'Hermès » (*IGLS* 6, 2736, repris dans Hajjar 1977, n° 88). Sur un rocher au sud de la colline, l'abréviation *MER* signale vraisemblablement que le dieu exploite un domaine adjacent au sanctuaire (Hajjar 1977, n ° 89). À ces marques de propriété s'ajoutent des dédicaces émanant de colons romains ou de fidèles de statut plus modeste (*supra*, chapitre 6).

Sanctuaire de Ras el-Ain (F)

68 Description : Wiegand 1921, p. 22-23 ; Kalayan 1975, p. 30 (mention) ; Ghadban 1985, p. 290-291 n. 14 (travaux d'H. Kalayan). Photos : van Ess & Weber 1999, p. 9 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 158 ; Nordiguian 2005, p. 43.

69 La source de Ras el-Ain jaillit à environ 1 km au sud-est de Baalbek. En 1974, H. Kalayan a fait dégager un groupe de monuments romains inconnus de la mission d'O. Puchstein. Selon lui, le bassin de la source serait lui-même une construction de l'époque impériale, d'après la découverte de quelques fragments de balustrade. Sous l'Empire, le site aurait compris un temple, dont le podium émerge aujourd'hui à la surface de l'eau, et un petit monument à péristyle qui serait comparable à l'édicule de Sfiré (**6 C**). Un petit nymphée pourvu de trois exèdres semi-circulaires se trouvait aux abords du site. À l'époque protobyzantine, le bassin aurait accueilli une église chrétienne, dont il subsisterait une partie du pavement de marbre multicolore et à laquelle il faudrait rapporter le fragment de barrière de chancel inscrite découvert dans les parages (*IGLS* 6, 2888).

Sanctuaires d'Ain el-Jouj (G)

70 Architecture : Wiegand 1921, p. 23-33 ; van Ess & Weber 1999, p. 52-55 (synthèse par K.S. Freyberger) ; Wienholz 2008, p. 272-273 (décor).

Épigraphie : Hajjar 1977, n° 107 (dédicace héliopolitaine inédite) ; *IGLS* 6, 2895 (Hajjar 1977, n° 128) (inscription lacunaire se terminant par Ἑρμοῦ). Monuments sculptés anépigraphes : Hajjar 1977, nos 108 (autel héliopolitain du monoptère) et 115 (statuette de Vénus) ; Feix 2008 (statue de Vénus à Haret beit Solah). Ex-voto en plomb : Hajjar 1977, p. 118-141, nos 109-128, et 1985, p. 348-349 ; Badre 1999 (collection du musée de l'AUB).

71 La source d'Ain el-Jouj jaillit à environ 6 km à l'est de Baalbek, où ses eaux sont amenées par des canaux aménagés à l'époque romaine. Le secteur comprend trois bassins : outre celui de la source elle-même, le bassin de décantation du canal et le bassin de distribution situé sur la colline de Haret beit Solah, qui domine l'extrémité de la ville antique à l'est. Ces installations sont jalonnées de vestiges du culte héliopolitain.

72 Dans le bassin de la source, un tronçon de colonne de 0,60 m de diamètre pourrait appartenir à un bâtiment cultuel. De nombreuses figurines en plomb ont été jetées dans la source (en plus d'une petite plaquette d'or représentant un pied éventuellement offert à la suite d'une guérison), ce qui implique qu'un rite comparable à celui d'Afqa (**25**) y était pratiqué à l'époque romaine. Tous coulés dans des moules univalves (à une exception près), ces objets sont pleins et leur facture est assez grossière. La découverte de plusieurs exemplaires d'une même figurine indique qu'ils sont l'œuvre d'artisans locaux travaillant en série. D'après la présence d'une douille sur certains plombs, on peut supposer que les

fidèles les emmanchent sur une hampe avant de les jeter en ex-voto dans la source. La divinité la plus représentée est le Jupiter héliopolitain (soixante figurines), bien identifié par son costume, son attitude et la présence de ses animaux-attributs habituels, les taureaux : le dieu figure généralement debout sur un socle de forme cubique parfois inscrit dont la façade représente un temple tantôt hexastyle, tantôt tétrastyle, plus rarement distyle. Mercure vient en seconde position, loin devant les autres personnages identifiables (Dionysos, Satyre, Héraclès, Tyché et un dieu solaire imberbe, radié et drapé). Une plaquette recueillie dans le bassin de décantation du canal lui est explicitement dédiée (*IGLS* 6, 2896, repris dans Hajjar 1977, n° 117). Comme le note H. Seyrig (1929, p. 333, repris en 1985, p. 25), l'absence de la Vénus héliopolitaine, que l'on pense associée au milieu aquatique, est remarquable. Depuis la fin des années 1920, l'absence de la déesse ne s'est pas démentie, car seules deux figurines féminines ont été recueillies parmi les ex-voto en plomb d'Ain el-Jouj et l'on peut douter qu'elles la représentent (Badre 1999, p. 188-189).

73 Près du bassin de décantation du canal, à mi-chemin entre Baalbek et la source, la mission allemande d'O. Puchstein a dégagé les restes d'un petit édifice monoptère et quatre autels votifs. Construit en calcaire, le bâtiment était posé sur un podium carré et entouré de huit colonnettes corinthiennes à fûts monolithes cannelés en spirale. Même si rien ne subsiste de la toiture, il est possible qu'une coupole ait surmonté l'entablement de l'édifice. Les chapiteaux à volutes végétales du péristyle ressemblent à des exemplaires augustéens de Rome et d'Italie. À la suite d'E. Weigand (1924-1925, p. 178), on se fonde sur leur style pour dater le monoptère de l'époque augustéenne (K.S. Freyberger) ou plus largement du dernier quart du Ier s. av. J.-C. (H. Wienholz), sans tenir compte du fait que certaines formes du décor perdurent dans les provinces alors même qu'elles sont devenues obsolètes au centre de l'Empire. Quoi qu'il en soit, le monoptère est certainement consacré au Jupiter héliopolitain éventuellement associé à ses parèdres. L'image du dieu figure sur l'autel de 1,10 m de haut découvert dans le bassin de décantation : sur la face principale, Jupiter apparaît à mi-corps, sous son aspect habituel, posé sur un socle cubique orné d'un pilier hermaïque figurant Mercure ; de part et d'autre du socle, sur les deux faces latérales, des taureaux en haut-relief sont surmontés du foudre ailé (Hajjar 1977, n° 108). L'autel était peut-être exposé à l'intérieur du monoptère. Le grand dieu de Baalbek reçoit aussi l'hommage d'une dédicace bilingue par un vétéran (inédit signalé par Hajjar 1977, n° 107, autrefois au Musée de Beyrouth). Enfin, S. Ronzevalle (1930, p. 154-156, fig. 1), suivi par Y. Hajjar (1977, n° 115), a cru reconnaître une Vénus en deuil sur le fragment d'une idole calcaire découverte dans le bassin. D'après sa description, ce petit monument votif ressemble à celui que K. Hitzl (2008, p. 245-246, fig. 5) a retrouvé dans les dépôts du musée de Baalbek et qu'il republie sans indication de provenance ni référence à ses prédécesseurs, en identifiant correctement la Vénus héliopolitaine.

74 On considère parfois que Vénus avait son propre temple à l'issue du canal, au nord-est de la ville, dans le secteur de Haret beit Solah. Cette hypothèse déjà formulée dans la publication de T. Wiegand (1921, p. 26-27 et 46 ; 1923, p. 123-124) repose sur la découverte d'une statue de Vénus dans une maison du quartier et de blocs architecturaux remployés dans une mosquée ruinée. S. Feix (2008, p. 266), à la fin de son étude de la statue, souligne prudemment que la localisation du sanctuaire de Vénus à Baalbek reste indéterminée. Ajoutons que l'existence même d'un tel sanctuaire est encore incertaine dans l'état actuel de nos connaissances. Elle n'est mentionnée que chez l'historien du Ve s. apr. J.-C. Sozomène (*Histoire ecclésiastique* 5, 10, 5-7) et chez ses continuateurs du VIe s. apr. J.-C., qui

attribuent à Constantin la destruction d'un temple d'Aphrodite à Héliopolis, là où Eusèbe de Césarée (*Vie de Constantin* 3, 58, 1-2) et Socrate de Constantinople (*Histoire ecclésiastique* 1, 18) évoquent uniquement l'appel de l'empereur à la tempérance dans un culte réputé pour son caractère licencieux dans la tradition chrétienne.

Békaa sud

55. El-Hadet

1 Architecture (**A**) : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 141-147 ; Taylor 1971, p. 45-46 ; Nordiguian 2005, p. 72-73. Photos (**B**) : Taylor 1971, p. 146-147. Site non revu.

Épigraphie : Ghadban 1978, p. 384-385, n° 246, cf. Ghadban 1985, p. 293 n. 17, et 1987, p. 230, fig. 3 (borne cadastrale) ; *IGLS* 6, 2921 (dédicace à Apollon).

2 Une borne cadastrale de la Tétrarchie découverte à environ 2 km au sud d'El-Hadet délimite les frontières de Kadattha (ὅρια Καδαθθων) : le nom actuel du village correspond à celui d'un village antique.

Sanctuaire inférieur (A)

3 Un imposant sanctuaire romain occupait une terrasse au sud du village (1180 m d'altitude). Son plan est indéterminé. En surface, il ne subsiste que quelques blocs. Certains ont été évidés pour servir d'auges. Cinq d'entre eux appartiennent aux chambranles moulurés de la porte principale du temple, dont la hauteur est estimée à plus de 7 m. Le linteau de la porte était orné sur son soffite d'un bas-relief représentant un aigle aux ailes largement éployées, à l'intérieur d'un cadre constellé de quatre étoiles à six rayons. Trois autres étoiles sont restituables dans la partie du bloc qui a disparu pour compléter la série des sept planètes.

4 Un grand autel monolithe gît toujours à l'envers à une trentaine de mètres des vestiges du temple. Les quatre faces de son dé sont ornées d'une guirlande aujourd'hui très abîmée. Sur la face antérieure, la guirlande s'interrompt de part et d'autre d'une niche cintrée ; on distingue encore les restes de pilastres latéraux. La présence de plusieurs trous de scellements (un au centre de la voûte, deux à droite et à gauche des petits chapiteaux couronnant les pilastres, trois en bas) indique qu'une grille pouvait y être fixée afin de protéger une idole ou un objet cultuel précieux. Au-dessus de la niche, le sommet du dé porte une dédicace latine très soignée à Apollon. Le temple est donc consacré à ce dieu.

Sanctuaire supérieur (B)

5 Les ruines d'un petit temple à antes ouvert à l'est occupent la crête qui domine le village. Les photos de G. Taylor montrent l'angle nord-ouest du bâtiment (orné d'un pilastre) et le linteau de porte de la *cella*.

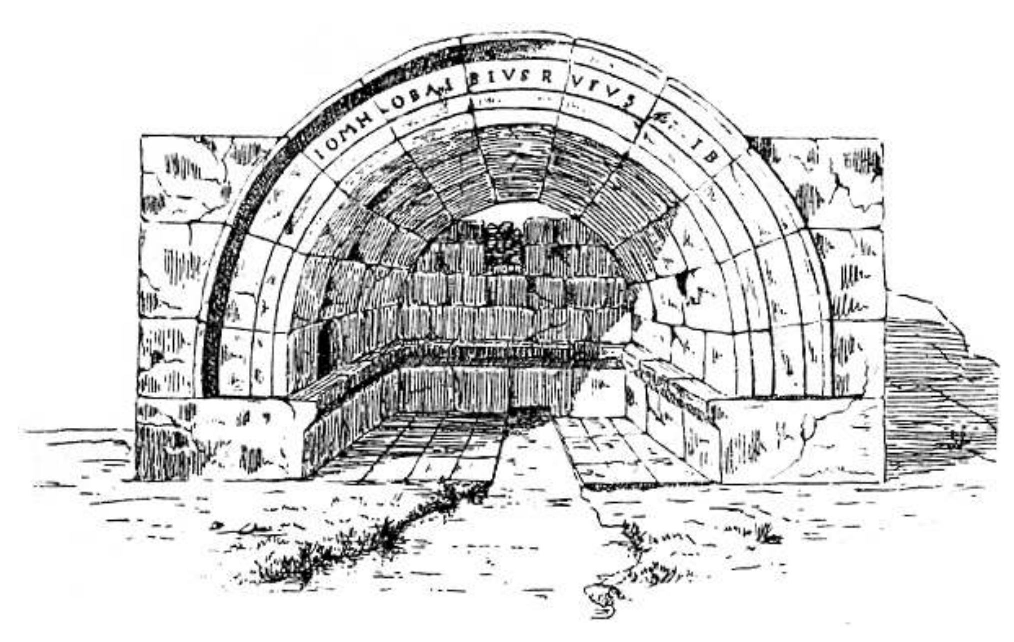
56. Ain Houchbay

6 Description : Jalabert 1907, p. 286, pl. 3, 5 (dessin de R. de Bernoville) ; Nordiguian 2005, p. 67 (relief inédit). Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2923 (Hajjar 1977, n° 129).

7 Un nymphée couvre la source d'Ain Houchbay, proche de Beit Chama (1040 m d'altitude). Sa voûte repose sur une assise massive qui déborde vers l'intérieur en ménageant une banquette sur trois côtés (**fig. 171**). De part et d'autre du canal où s'écoule la source, son sol est dallé. D'après la dédicace latine gravée sur la face antérieure de son arcade, le bâtiment est consacré au Jupiter héliopolitain. Le socle d'un monument votif découvert sur place est orné de deux taureaux, animaux traditionnellement associés au grand dieu de Baalbek.

Fig. 171. Ain Houchbay (**56**) : le nymphée.



Dessin de R. de Bernoville, dans Jalabert 1907, pl. 3, 5.

57. Qsarnaba

8 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 148-151, 279 (classement parmi les temples récents), pl. 66-67, et 117, 14 (état des lieux en 1902-1903, compléments en 1933) ; Amy 1950, p. 111 (escaliers) ; Donceel 1966, 254 (travaux d'H. Kalayan). Photos : Taylor 1971, p. 43-44 ; Bernhardt 1976, fig. 85-86 ; Nordiguian 2005, p. 68-71. Site revu.

Épigraphie : Nordiguian 2005, p. 71 (fronton du temple).

9 Qsarnaba (1190 m d’altitude) occupe une colline dominant la Békaa au pied du Sannine. Un sanctuaire occupe le centre du village moderne, à proximité de tombes rupestres antiques. En 1903, lors de la première exploration de la mission allemande, des maisons étaient installées dans la *cella* du temple. En 1933, cette pièce était complètement dégagée. Plus récemment, H. Kalayan a fait procéder au dégagement de l’autel, de l’escalier monumental, du podium et de la *cella* du temple et à la restauration du bâtiment.

10 Le temple s’élève sur un massif de fondation rectangulaire de plus de 35 m de long et d’environ 15 m de large. Il repose sur un podium à trois assises, avec une base et une corniche chanfreinées, dominant ainsi un autel monumental à colonnettes partiellement taillé dans le rocher (**fig. 172**). Le temple est un bâtiment ouvert à l’est, de plan hexastyle prostyle et d’ordre corinthien, comprenant un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle la plate-forme d’un *adyton* surmonte une crypte. Deux volées d’escalier séparées par un palier dallé et taillées dans des blocs mégalithiques sont intégrées dans le podium. Les murs du bâtiment sont dressés en appareil simple, avec des blocs de grand appareil sommairement épannelés. Au niveau de la première assise, en débord par rapport aux assises supérieures, les bases d’ante présentent un profil attique, au-dessus d’une haute plinthe ; si les constructeurs ont probablement prévu que ce profil fasse le tour du mur extérieur de la *cella*, ce projet n’a pas été exécuté. Le parement extérieur des murs est orné de pilastres d’angle à l’arrière du temple et de pilastres engagés assez saillants au nord, au sud et à l’ouest, au nombre de huit sur les longs côtés et de quatre sur le mur de fond. Au niveau de la seconde assise, ils étaient ornés d’un bandeau horizontal saillant.


Fig. 172. Qsarnaba (**57**) : l’autel monumental, face au temple.



Photo J. Aliquot 2002.

11 Dans le *pronaos*, le sol est légèrement surélevé par rapport au podium. Les bases de colonne sont conservées. Elles présentent un profil différent de celui des bases d'ante. Les colonnes du *pronaos* et les pilastres d'angle supportaient des chapiteaux corinthiens simplement épannelés. La façade de la *cella* était percée d'une porte axiale dont seul le seuil est en place. De part et d'autre de l'entrée principale, une porte latérale conduit à une cage d'escalier aménagée dans l'épaisseur du mur. Quelques blocs appartenant à l'entablement du temple sont aujourd'hui connus. Le bloc tympanal du fronton porte un haut-relief représentant le buste d'un personnage masculin barbu, vêtu d'une tunique, muni d'un aspersoir et surmonté d'une inscription (**fig. 173**). Tout en rappelant qu'un relief semblable figure sur le fronton ouest du grand temple de Niha (**59 A**), L. Nordiguian propose à juste titre de considérer ce personnage comme un prêtre, mais il restitue son nom de manière peu satisfaisante : [*Anton*]*onianus*. Il faut lire *Nonianus*.



Fig. 173. Qsarnaba (57) : bloc tympanal du fronton du temple.



Photo J. Aliquot 2002.

12 La *cella* est divisée en deux parties dans le sens de la longueur. Son niveau inférieur, toujours dallé, occupe un carré d'environ 10,80 m de côté. Au fond du temple, la plate-forme de l'*adyton* occupait le tiers ouest de la pièce. Elle a été démontée, mais son plan et son élévation peuvent être restitués d'après les traces d'installation visibles sur le parement intérieur des murs nord, ouest et sud, au niveau de la deuxième assise. Surélevée de 1,84 m, la plate-forme devait couvrir toute la largeur de la *cella*. Son escalier empiétait en partie sur le niveau inférieur de la *cella*. Deux portes étroites aménagées dans la façade de la plate-forme donnent accès à la crypte. Celle-ci devait être éclairée par des fentes verticales dans le mur de fond du temple. Elle ne semble pas avoir été entièrement réalisée.

58. Temnine

13 Architecture (A) : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 138-140, pl. 65 (état des lieux en 1933 et 1935). Photos : Taylor 1971, p. 42 ; Nordiguian 2005, p. 67. Site revu.

Épigraphie (**B**) : *IGLS* 6, 2925-2926.

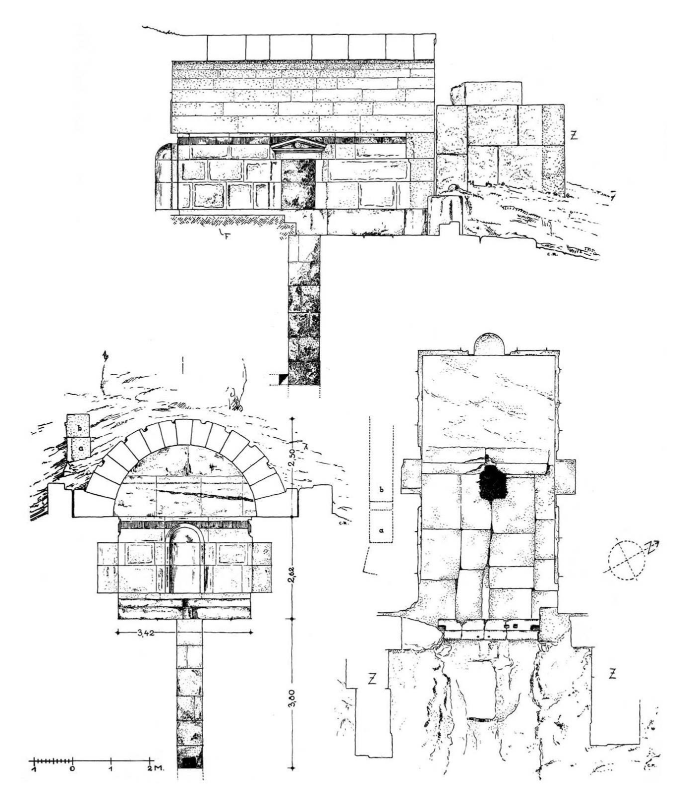
14 Temnine est un village double situé sur le versant oriental du Sannine : on distingue Temnine el-Faouqa, « le-Haut » (1160 m d'altitude), dans un vallon parallèle à celui de Niha, de Temnine et-Tahta, « le-Bas » (960 m d'altitude), à 5 km au sud-est, en bordure de la Békaa. La dédicace au Zeus Thamaneitanos, découverte non loin de là à Maallaqa (*IGLS* 6, 2960), atteste la persistance d'un toponyme antique dans le nom actuel du village : Θαμανειτα.

Nymphée de Temnine el-Faouqa (A)

15 Le nymphée couvre la source d'Ain el-Jobb, dans la gorge située à 500 m à l'ouest de Temnine el-Faouqa, non loin d'une nécropole antique. Le bâtiment s'adosse au rocher. Il s'agit d'un édifice voûté ouvert au sud-est, de plan distyle *in antis* et d'ordre corinthien (**fig. 174**). Les antes qui encadrent le *pronaos* ne sont pas disposées de manière symétrique par rapport à l'axe médian du bâtiment. Construites au moyen de blocs de plus grandes dimensions que celles du nymphée, elles pourraient avoir été ajoutées à un édifice qui aurait été initialement dépourvu de portique en façade.



Fig. 174. Temnine el-Faouqa (**58 A**) : vues en coupe et plan au sol du nymphée.



Dessin de C. Reiter, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 65.

16 La pièce principale du bâtiment est une petite salle rectangulaire d'environ 6,50 m de long et 3,50 m de large (**fig. 175**). Dans sa partie antérieure, le sol est dallé. Dans sa partie postérieure s'élève une plate-forme taillée à même la roche, où l'on accède par deux degrés. Le degré inférieur couvre en partie l'ouverture carrée d'un puits dont le tracé suit d'abord une direction descendante verticale sur environ 4 m avant de bifurquer à l'horizontale vers l'arrière du bâtiment : l'eau captée à cet endroit devait se déverser dans un bassin de décantation souterrain dont le trop-plein sortait au milieu de la pièce, avant de passer sous le seuil de la porte et de tomber en cascade devant le nymphée. Les murs intérieurs de la salle principale sont dressés sur une hauteur de quatre assises. Leurs blocs ne sont généralement pas ravalés. À la hauteur de la seconde et de la troisième assise, deux niches rectangulaires à fronton sont aménagées à peu près au milieu des murs latéraux de la pièce. Leur axe médian est pratiquement aligné sur celui du puits. Leur entablement est taillé dans la quatrième assise. Au fond de la pièce, un petit édicule cintré est aménagé au milieu du mur de fond du nymphée, selon une disposition analogue à celle des niches latérales : il devait abriter une idole ou un objet cultuel. La quatrième assise supporte une corniche qui se prolonge sur les trois côtés de la salle jusqu'à s'interrompre avant l'extrémité des murs latéraux.

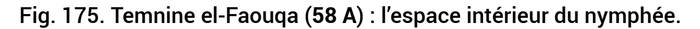


Fig. 175. Temnine el-Faouqa (58 A) : l'espace intérieur du nymphée.

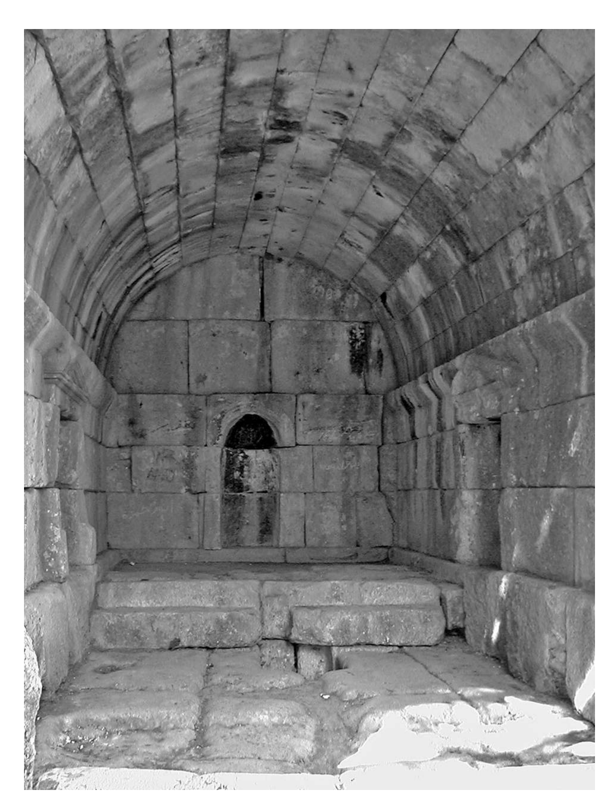


Photo J. Aliquot 2002.

17 La voûte du nymphée comprend quinze assises de même hauteur disposées en long, avec la clef au niveau de la huitième assise. Elle est actuellement visible de l'extérieur, toute la couverture du bâtiment ayant disparu. La surface supérieure de ses blocs est entaillée dans le sens de la longueur par des rainures profondes. Ces dernières étaient peut-être destinées à fixer des éléments de bois appartenant à la couverture du nymphée. Deux blocs sont conservés en place au-dessus de l'angle nord-ouest du bâtiment. Ils pourraient

appartenir à une partie de l'entablement ajoutée au moment où l'on aurait construit le *pronaos*.

18 L'inscription gravée sur le linteau de la porte est trop effacée pour révéler l'identité du dieu à qui le nymphée est consacré. Le dé de l'autel votif découvert près du bâtiment est orné d'un bas-relief érodé représentant une divinité debout qui tient de la main droite une hampe où s'enroule un serpent. Il s'agirait de Vénus selon G. Taylor, d'Hygie selon L. Nordiguian. Ces propositions restent incertaines.

Temple de Temnine et-Tahta (B)

19 Les blocs d'un temple romain sont remployés dans la mosquée de Temnine et-Tahta. Deux d'entre eux appartiennent à des autels qui portent des dédicaces latines à Jupiter Beelseddès (*IGLS* 6, 2925) et à Jupiter (*IGLS* 6, 2926), probablement le dieu tutélaire du sanctuaire.

59. Niha

20 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 105-121, pl. 53-56, 117, 3 et 5 (état des lieux en 1901-1902, compléments en 1934 et en 1936) ; Donceel 1966, p. 255-256 (travaux d'H. Kalayan) ; Freyberger 1999a ; Yasmine 2005 et 2009, p. 141-146 (relevés complémentaires, photos et informations inédites, hypothèses sur l'histoire du site). Photos : Taylor 1971, p. 34-38 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 173-177 ; Nordiguian 2005, p. 50-59. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2928-2944 ; Ghadban 1978, p. 391-392, n^os^ 247-248 ; Will 1985c (1995, p. 385-392) ; Rey-Coquais 1987, p. 198-207 ; Rey-Coquais 1989a. Rappelons que la mosaïque inscrite *IGLS* 6, 2945, classée à Niha, vient en réalité de Nabha, cf. Ghadban 1980, p. 108-110, n° 8 (*SEG* 30, 1676).

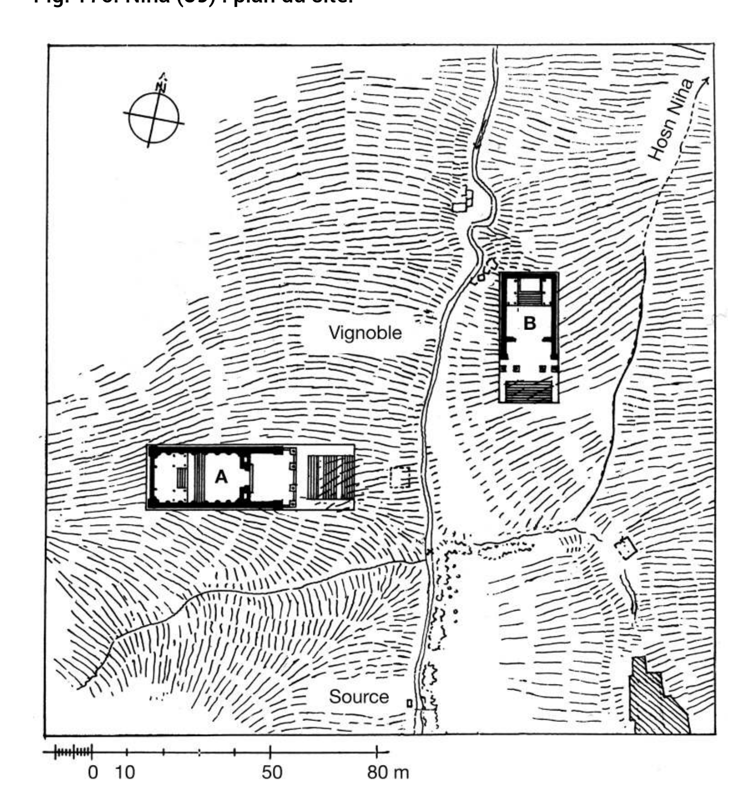
Monuments isolés : *IGLS* 6, 2928 (autel d'Hadaranès au Musée de Beyrouth) ; Wiegand 1923, p. 113-114, fig. 173 (autel d'Hadaranès au Musée d'Istanbul) ; Fani 2001-2002, p. 42-47, n^os^ 1-3 (autels d'Atargatis) ; *IGLS* 6, 2930 (dieu jeune sous l'aspect d'un terme, dans la paume d'une main divine en bronze passant pour provenir de Niha) ; *IGLS* 6, 2933 (statue d'un jeune dieu bachique trouvée dans la *cella* du grand temple) ; Seyrig 1961a, p. 131-132 (1985, p. 119-120) (stèle avec l'image d'un prêtre) ; Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 42, n° 18 (autel portant l'image d'un jeune dieu radié et nimbé, au Musée de Beyrouth).

21 Niha occupe les deux versants d'un vallon arrosé qui, creusant les terrasses de piémont du Sannine, débouche à l'est sur la plaine de la Békaa. D'après une inscription latine retrouvée sur place (*IGLS* 6, 2936), le nom actuel du village conserve le toponyme antique *Nihatha*, dont la désinence finale est tombée à la suite de sa transposition en arabe. À l'époque romaine, cette localité située au centre d'un canton, le *pagus Augustus*, est habitée par une communauté constituée de pérégrins et de colons romains (parmi lesquels se distinguent les *Vesii*). Les habitants de Nihatha pourraient rendre hommage à une triade divine analogue à celle de Baalbek, à cette différence près que les dieux qui la composent conservent leurs dénominations sémitiques : aux côtés du couple formé du dieu suprême Hadaranès et de la déesse Atargatis (la Dea Syria Nihathena) se tient peut-

être un jeune parèdre mineur dont le nom est inconnu, mais dont l'aspect serait semblable à celui du Mercure héliopolitain.

22 Le site antique s'étend à la sortie du village moderne, vers le nord, de part et d'autre d'un ruisseau dont le cours a été aménagé dès l'Antiquité (**fig. 176**). Il comprend principalement deux temples (**A-B**) : sur la rive ouest du ruisseau, le grand temple (**A**), ouvert à l'est ; sur la rive est, vers le nord, le petit temple (**B**) lui fait face, mais en regardant vers le sud. Au nord-ouest de ce dernier, les vestiges d'un troisième bâtiment cultuel (**C**) ont été repérés autrefois ; ils ont disparu aujourd'hui. Tous ces édifices ont été étudiés de manière détaillée par D. Krencker et W. Zschietzschmann, puis dégagés et restaurés par les soins d'H. Kalayan : les murs de la *cella* du grand temple ont été redressés en 1945-1946 ; dans les années 1960, le grand temple et le petit temple ont été partiellement dégagés et remontés. On soupçonne la présence d'une agglomération antique sous les terrasses et les maisons du village moderne, mais cette partie du site n'est pas encore documentée.

Fig. 176. Niha (**59**) : plan du site.



Dessin D. Krencker, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 106, fig. 137.

Grand temple (A)

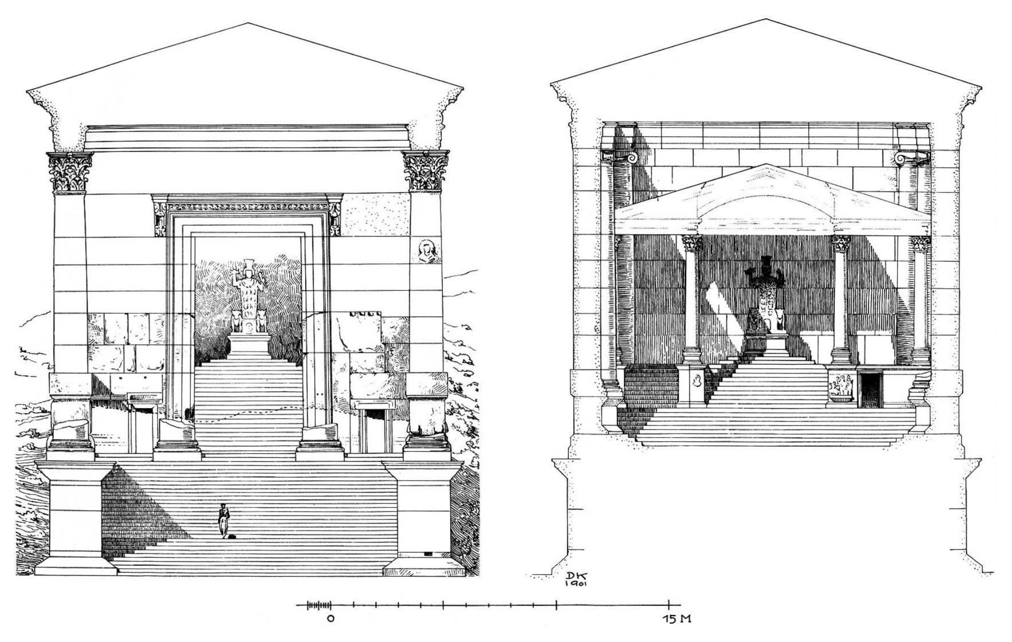
23 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 106-115, pl. 54-56 et 117, 3 ; Amy 1950, p. 110-112 (escaliers du temple, appelé à tort « temple A Hosn Niha ») ; Will 1959, p. 142 (*adyton*), et 1966 (mégalithisme) (1995, p. 377, 925-929) ; Yasmine 2009, p. 143 (plan). Maquette architecturale : Kalayan 1971, p. 271-272, pl. 68-69, fig. 9-11 (photos) ; Will 1985c (1995, p. 385-392) ; Hellmann 1992, p. 319. Reliefs : *IGLS* 6, 2935, et Krumeich 1998, p. 172

(prêtre Narcissos) ; Rey-Coquais 1992a, p. 252-258 (bas-relief de l'*adyton*) ; Nordiguian 2005, p. 53 (fronton du temple).

24 Le temple repose sur un podium à trois assises qui compense la pente assez forte du terrain. Il surplombe un autel monumental de plan carré dont les fondations ont été dégagées. L'escalier qui donne accès à la *cella* est intégré dans le podium. Son dégagement permet de confirmer l'hypothèse de D. Krencker et W. Zschietzschmann, qui restituent trois volées d'escalier et trois paliers assez profonds, par analogie avec le petit temple de Baalbek (**54 B**). L'image du prêtre Narcissos est sculptée en haut-relief sur la face antérieure du mur d'encadrement gauche de l'escalier.

25 Le temple est un édifice ouvert à l'est, de plan tétrastyle prostyle (*in antis* selon J. Yasmine) et d'ordre corinthien, comprenant un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle la plate-forme d'un *adyton* surmonte une crypte voûtée (**fig. 177**). Le *pronaos* est encadré par deux antes dont l'extrémité est pourvue de pilastres. Ses colonnes ne sont plus en place. Les antes ont été remontées jusqu'au niveau de l'entablement, avec leurs chapiteaux corinthiens. Chacune est ornée d'une couronne sur sa face antérieure. Celle de droite porte aussi le buste en bas-relief d'un dieu nimbé, auquel correspondait peut-être celui d'une divinité lunaire. Les murs de la *cella* sont dressés en appareil simple, sur des assises de hauteur variable, avec des blocs parfois scellés entre eux. Certains blocs ont une masse de plus de trente tonnes. À l'ouest, les angles de la *cella* sont ornés de pilastres. Le parement extérieur des murs est lisse. La première assise, en débord, comporte une moulure simplement épannelée qui se prolonge sur les antes. Au-dessus d'une assise d'orthostates, l'assise suivante forme un bandeau saillant qui fait le tour de la *cella* et se prolonge elle aussi sur les antes. L'entablement du temple a été remonté (architrave, frise, larmier et chéneau orné de têtes de lion). Sur le fronton arrière, un bas-relief représente un prêtre vêtu d'une longue tunique, muni d'un aspersoir et couronné par deux Victoires ailées.

Fig. 177. Niha (59) : restitution de la façade et vue en coupe transversale de la *cella* du grand temple (A), avec un aperçu sur l'*adyton*.



Dessins D. Krencker, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 55.

26 Trois ouvertures sont aménagées dans la façade, une grande porte axiale richement décorée et deux petites portes latérales donnant accès aux cages d'escalier à noyau carré qui conduisent aux parties hautes de l'édifice. La porte latérale gauche, au sud, donne également accès à l'intérieur de la *cella* ; des traces d'encastrements sur les piédroits de la porte signalent la présence d'une grille destinée à défendre l'accès à la *cella* lorsque les vantaux sont ouverts, comme dans le petit temple de Baalbek (**54 B**) et dans le grand temple de Hosn Niha (**60 A**). Le linteau de la porte principale, aujourd'hui remonté, est orné, à l'intérieur d'un champ déprimé, d'un bas-relief qui représente un aigle éployé tenant une couronne dans son bec et accompagné à gauche d'une Victoire stéphanéphore et à droite d'une autre Victoire couronnant un petit Amour ailé.

27 La *cella* est divisée en deux parties dans le sens de la longueur, une première salle au niveau inférieur à l'est et la plate-forme de l'*adyton* au fond à l'ouest. Elle conserve son dallage. Trois degrés entourent son niveau inférieur sur les côtés nord, sud et ouest. Ses murs intérieurs sont ornés d'une alternance de six demi-colonnes ioniques et de niches sur chacun des murs gouttereaux et de deux quarts de colonnes ioniques accolés dans les angles. Les fûts des demi-colonnes et des quarts de colonne reposent sur des socles et des bases attiques dont le profil se prolonge sur toute la longueur des murs.

28 La plate-forme de l'*adyton* est connue à la fois par les vestiges conservés sur place et par une maquette architecturale à l'échelle 1/24 découverte dans les ruines d'un bâtiment au nord du temple. Les différences constatées entre les deux monuments révèlent un changement de plan. Au fond du temple, l'escalier qui donne accès à la plate-forme de l' *adyton* couvre toute la largeur de la *cella*. Une première volée de marches divisée en trois par deux rampes conduit à un palier d'où l'on gagne la crypte, par une porte aménagée dans la partie supérieure de la plate-forme. Le socle situé à droite de l'escalier central est orné d'un relief resté à l'état d'ébauche. Depuis le premier palier, une seconde volée de marches mène au niveau supérieur de la plate-forme. Ce niveau est occupé par un édicule d'ordre corinthien (restauré, puis vandalisé) composé de deux rangées de colonnes formant trois nefs. Des fouilles inédites signalées par E. Will révèlent l'existence d'un petit baldaquin hexagonal dans la nef centrale.

29 La parenté entre le temple de Niha et le petit temple de Baalbek (**54 B**) amène D. Krencker et W. Zschietzschmann à dater la construction du premier au début du IIe s. apr. J.-C. D'autres auteurs privilégient l'hypothèse d'une datation plus récente, aux « environs de l'an 200 » selon E. Will (1966, p. 729, repris en 1995, p. 929), entre le milieu du IIe s. et le milieu du IIIe s. apr. J.-C. selon K.S. Freyberger (1999a, p. 573). Ces propositions demandent à être étayées par la publication du matériel exhumé lors de la fouille du bâtiment.

30 La question de l'attribution du temple dépend de l'interprétation de la scène sculptée dans l'*adyton*. J.-P. Rey-Coquais (1992a, p. 252-258) propose d'y voir, à gauche d'un prêtre faisant une libation ou offrant de l'encens sur un autel, une déesse accompagnant un jeune dieu semblable au Mercure héliopolitain et monté sur un bélier. Il semble préférable de reconnaître Éros ailé sur un taureau, face à un dieu engainé qui pourrait être Hadaranès, dans une attitude semblable à celle du Jupiter héliopolitain. Le temple serait ainsi consacré à Hadaranès, accompagné de parèdres ou non.

Petit temple (B)

31 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 116-117, pl. 53 et 117, 5 ; Yasmine 2005, p. 308-310 (compléments d'observation, essai d'étude métrologique). Photos : Taylor 1971, p. 38 ; Nordiguian 2005, p. 58-59.

32 Le petit temple, sur la rive est du cours d'eau, pourrait appartenir à un sanctuaire indépendant de celui du grand temple. Son axe médian suit une direction perpendiculaire à celle de son voisin. Le bâtiment ne s'élève pas sur un véritable podium, mais sur un soubassement précédé d'une volée d'escalier. Il s'ouvre au sud et se présente comme un édifice de plan tétrastyle prostyle, comprenant un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle s'élevait la plate-forme d'un *adyton* dépourvu de crypte. La façade de la *cella* était percée d'une grande baie axiale et d'une petite porte latérale à droite. Le sol de la *cella* est dallé. Le dégagement de l'intérieur du temple révèle que l'escalier accolé à la plate-forme de l' *adyton* couvre toute la largeur de la *cella* et qu'il est pourvu de rampes.

33 L'absence de podium et la simplicité du décor architectural du temple amènent D. Krencker et W. Zschietzschmann à classer le bâtiment parmi les temples anciens. Pour sa part, J. Yasmine propose, sans être entièrement convaincant dans le détail de son étude métrologique, de reconnaître l'usage de deux modules différents dans le temple et de distinguer les époques au cours desquelles la *cella* à antes et le *pronaos* du bâtiment auraient été construits (comme à Qalaat Faqra, **31 C**, et à Chhim, **39 C**).

Bâtiment (C)

34 Description : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 118-119.

35 Un bâtiment ruiné est signalé au nord-ouest du précédent. Il s'agit peut-être de l'édifice où la maquette de l'*adyton* du grand temple a été trouvée. Dans ce cas, on pourrait proposer de l'identifier à une annexe où le mobilier du sanctuaire aurait été remisé.

Plate-forme (D)

36 Description : Yasmine 2005, p. 308 (photo) ; Yasmine 2009, p. 143-145 (sanctuaire archaïque). Mobilier : Chéhab 1949-1950, p. 110-111 (table d'offrande) ; Fani 2001-2002, p. 42-47, n° 3 (socle d'Atargatis).

37 Une plate-forme précédée d'escaliers à l'ouest est signalée au sud-est du petit temple. Des monuments votifs et cultuels, dont une table d'offrande et un socle portant l'image d'Atargatis, ont été découverts lors de son dégagement. Son emplacement à proximité du point d'intersection des axes médians des temples fait parfois supposer qu'elle appartenait à un sanctuaire archaïque. Rien ne prouve, dans l'état actuel de la documentation, que cette construction soit antérieure aux deux autres. La plate-forme de Niha n'est pas sans rappeler les installations visibles dans la cour du petit temple de Deir el-Qalaa (**36 B**). Tout comme ces dernières, elle pourrait appartenir à un monument votif ou cultuel contemporain des temples.

60. Hosn Niha

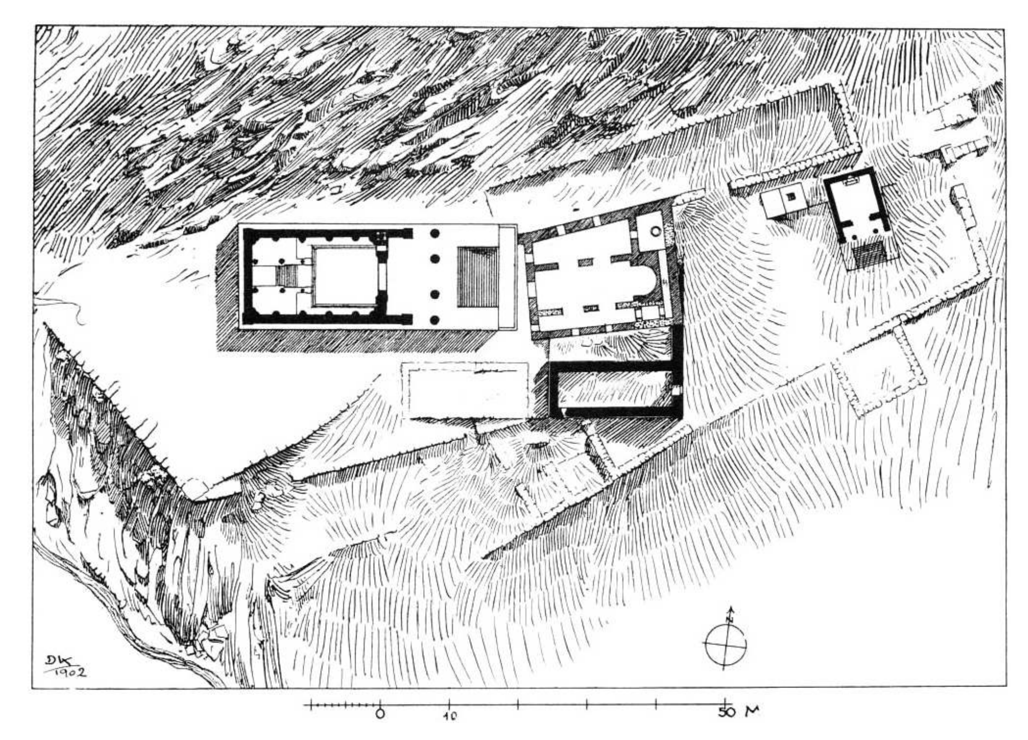
38 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 122-137, 276, pl. 57-64 (état des lieux en 1901-1902) ; Deichmann 1939, p. 120, n° 22 (christianisation) ; Collart & Coupel 1977, p. 85 ; Gawlikowski 1999, p. 496 (monument à colonnettes) ; Yasmine 2005, p. 302-307 (grand temple) ; Yasmine 2009, p. 134-141 (reconstitution hypothétique de l'histoire du site). Photos : Taylor 1971, p. 39-41 ; Nordiguian 2005, p. 60-65. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2946-2948.

39 Hosn Niha occupe la tête du vallon de Niha, au-delà d'un petit ensellement, à environ 2 km vers le nord/nord-ouest. Le lieu-dit est étroitement lié à Niha : le ruisseau qui prend sa source près du site alimente le village qui commande la voie d'accès à cette « Citadelle de Niha » ; le sentier partiellement rupestre qui mène d'un site à l'autre en passant à proximité d'une carrière antique conserve son dallage par endroits. D'après une inscription latine (*IGLS* 6, 2946, cf. Rey-Coquais 1987, p. 203 n. 44), Hosn Niha est le centre d'une petite bourgade dotée du statut de *vicus* et portant sans doute le nom de *Mifsa*. Le village Mifsa serait comparable à la Mispheh des Hivvites, *Biq'at Mispheh*, *Mispa* ou *Mispé*, que le livre de *Josué* (9, 8, et 11, 3) situe entre le Mont Hermon et la Békaa.

40 Les tombes rupestres d'une nécropole et les ruines d'un village romain sont reconnaissables aux abords de la dépression fermée en contrebas du site. Elles étaient déjà si ravagées au début du XX^e^ s. que les membres de la mission allemande ont renoncé à les étudier. D. Krencker et W. Zschietzschmann évoquent aussi la présence, à environ 250 m au sud-ouest du grand temple et à proximité du village, de deux pièces accolées, toutes deux ouvertes à l'est et associées chacune à un autel de section carrée. Il ne reste rien de ces installations. Par conséquent, les vestiges les mieux connus sont ceux du sanctuaire de l'époque romaine (**fig. 178**), avec un grand temple dans sa propre enceinte (**A**), à l'ouest, et un petit temple (**B**) associé à un puits, à l'est, auxquels succèdent à l'époque protobyzantine une basilique chrétienne à piliers, un baptistère et d'autres édifices. Tous ces bâtiments s'élèvent sur une vaste terrasse aménagée à flanc de colline. Ils ont été passablement malmenés par les chercheurs de trésor depuis les années 1970.

Fig. 178. Hosn Niha (**60**) : plan du site.



Dessin D. Krencker, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 57.

Terrasse du sanctuaire et monument à colonnettes

41 La terrasse du sanctuaire mesure au maximum 150 m de long et 50 m de large. Ses longs côtés sont au nord et au sud. Son plan polygonal témoigne de l'adaptation d'un modèle orthogonal aux contraintes du terrain. Au nord, le versant rocheux est trop abrupt pour être franchi aisément. À l'ouest, le terrain rocheux tombe à pic vers le ruisseau qui s'écoule en contrebas vers les ruines du village, ce qui a amené les constructeurs à dresser un puissant mur de soutènement. Vers le sud et à l'est, en revanche, la pente se fait progressivement plus douce. On accédait au sanctuaire de ce côté, par une entrée principale vraisemblablement située à l'est. Au sud, un long mur extérieur redouble le mur de péribole du sanctuaire en suivant une direction sud-ouest/nord-est (des pièces s'y sont tardivement appuyées). Il est possible qu'un autel ait été érigé en face du grand temple (**A**), mais la construction de la basilique chrétienne à cet endroit empêche de le vérifier.

42 Un pilier monolithe de 1,12 m de côté et de 1,40 m de hauteur a été découvert en remploi dans la basilique. Il est décoré de pilastres d'angle coiffés de chapiteaux corinthiens. Chacune de ses faces est ornée d'une niche cintrée, de section semi-circulaire, flanquée de pilastres et surmontée d'une coquille et d'une archivolte à trois bandeaux. Quelques blocs appartenant au plafond d'un péristyle sont conservés : on y distingue un décor de caissons en forme de losanges, ornés chacun d'un buste sans attribut. Par analogie avec un monument de Sfiré (**6 E**), D. Krencker et W. Zschietzschmann restituent autour de ce noyau un péristyle de quatre colonnes de côté, puis ils suggèrent de placer le tout sur un socle et de le couronner d'une pyramide. Comme à Sfiré, la restitution d'un couronnement pyramidal est contestable. Une inscription latine est gravée sur la face

principale du monolithe, entre les chapiteaux d'angle et au-dessus de la niche. Elle atteste la fonction d'ex-voto du monument à colonnettes et évoque plusieurs sources de financement : aux biens-fonds du sanctuaire et à ceux du village s'ajoute la contribution des « fidèles du dieu Mifsénus » (*cultores dei Mifseni*), sous le contrôle de neuf responsables (*IGLS* 6, 2946, cf. Rey-Coquais 1987, p. 203 n. 44). Ce dieu est inconnu par ailleurs mais de son nom on peut déduire celui du village où il serait spécialement vénéré et qui pourrait être localisé à Hosn Niha : *Mifsa*. Le grand temple (**A**) a pu appartenir à ce patron divin topique.

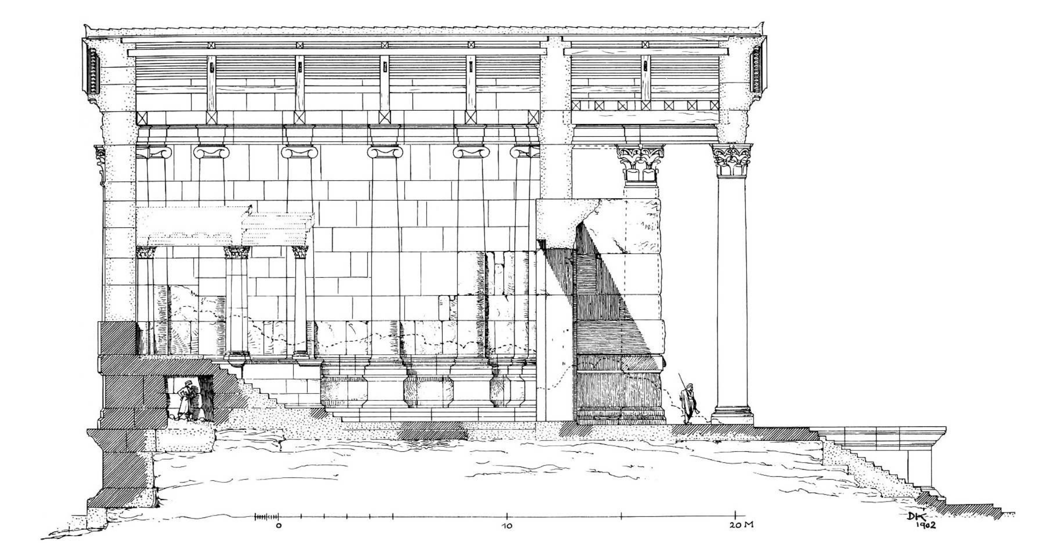
Grand temple (A)

43 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 123-131, 276, 296 (classement dans le groupe des temples récents), pl. 56-59, 62-64 et 117, 8 ; Amy 1950, p. 111 (escaliers) ; Yasmine 2005, p. 302-307 (nouveaux relevés, étude métrologique).

44 Le temple est légèrement décalé vers le long côté nord de la terrasse. Il était peut-être entouré de sa propre enceinte (*contra* J. Yasmine). Le bâtiment s'élève sur un massif de fondation rectangulaire de plus de 40 m de long, dont les dernières assises sont visibles par endroits. Ouvert à l'est, il repose sur un haut podium dont la base et la corniche sont généralement épannelées. Sur ses longs côtés, le podium se prolonge vers l'est pour encadrer un escalier monumental en grande partie fondé sur la roche. À l'est, en avant de cet escalier, un premier palier s'étend sur toute la largeur du bâtiment, avec deux degrés sur trois côtés. Il précède une volée de dix-huit marches taillées par groupes de trois ou quatre dans le même bloc.

45 Le temple est un édifice tétrastyle prostyle d'ordre corinthien comprenant un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle la plate-forme d'un *adyton* surmonte une crypte (**fig. 179**). Dans le *pronaos*, le stylobate du portique est légèrement surélevé par rapport au podium. Les antes se dressent encore jusqu'à l'assise qui supportait le chapiteau. Les colonnes du portique reposaient sur des bases attiques et supportaient des chapiteaux corinthiens épannelés dont plusieurs exemplaires ont été remployés dans les fondations de la basilique. Au fond du *pronaos*, le mur d'entrée de la *cella* repose sur un degré très bas. Il présente deux ouvertures. Une grande porte axiale à deux battants conduisait à l'intérieur. Sur ses jambages, des trous de chevilles creusés à intervalles réguliers ont pu servir à fixer une clôture en bois ou en métal. À droite de l'entrée principale, une petite porte latérale menait à la fois dans la *cella* et dans une cage d'escalier circulaire (et non carrée comme d'habitude, en raison de la faible puissance du mur) permettant d'accéder aux parties hautes de l'édifice.

Fig. 179. Hosn Niha (60) : vue en coupe longitudinale restituée du grand temple (A).



Dessin D. Krencker, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 59.

46 Les murs de la *cella* sont dressés en appareil simple ou double, sur des assises de hauteur variable, au moyen de blocs parfois mégalithiques (jusqu'à 8,30 m de long) scellés entre eux par des crampons. À l'exception des pilastres d'angle, ils ne sont nulle part complètement ravalés et portent encore des traces de pic et des témoins de la taille des blocs. La première assise est épannelée pour recevoir une base attique. Au-dessus d'une assise d'orthostates, les deux assises suivantes forment un bandeau saillant, qui fait le tour de la *cella* en se prolongeant sur les antes et sur le mur d'entrée. Tout comme dans le petit temple de Baalbek (**54 B**), la troisième devait recevoir un méandre et la quatrième une frise, mais ces finitions sont à peine ébauchées ; de la même manière, le bandeau saillant ne se poursuit pas jusqu'au cadre de la porte principale, qui n'est lui-même qu'esquissé. À droite de la porte principale, le bandeau saillant suit l'encadrement de la porte latérale jusqu'à la moulure inférieure du mur. L'entablement, la couverture et la toiture de la *cella* sont restitués d'après les blocs retrouvés en remploi dans la basilique ou épars sur le site (architrave-frise, larmier, chéneau orné de têtes de lion).

47 Dans la *cella*, les murs gouttereaux sont ornés à intervalles réguliers de socles et de bases attiques dont le profil se prolonge sur tout le pourtour de la pièce. Ces socles et ces bases supportent des demi-colonnes engagées dans les murs et des quarts de colonne accolés dans les angles de la *cella*. Les chapiteaux ioniques et les fragments d'architrave et de corniche qui gisaient au milieu de la pièce appartiennent vraisemblablement à l'ordre intérieur du temple. La *cella* est divisée en deux parties dans le sens de la longueur. Vers l'entrée, à l'est, le niveau inférieur était dallé et entouré de trois degrés sur ses côtés nord, sud et ouest. Au fond du temple, à l'ouest, la plate-forme de l'*adyton* apparaît comme un monument indépendant à l'intérieur de la *cella* dont elle occupe toute la moitié ouest. Elle s'élevait au-delà d'un premier palier : au milieu, un escalier de dix marches conduit à un palier où reposait le socle ou la niche accueillant l'image cultuelle ; à gauche, un escalier latéral mène à une pièce latérale ; à droite, la porte aménagée dans le mur de façade de la plate-forme donnait accès à la crypte. Un baldaquin d'ordre corinthien surmontait la plate-forme sur toute sa largeur.

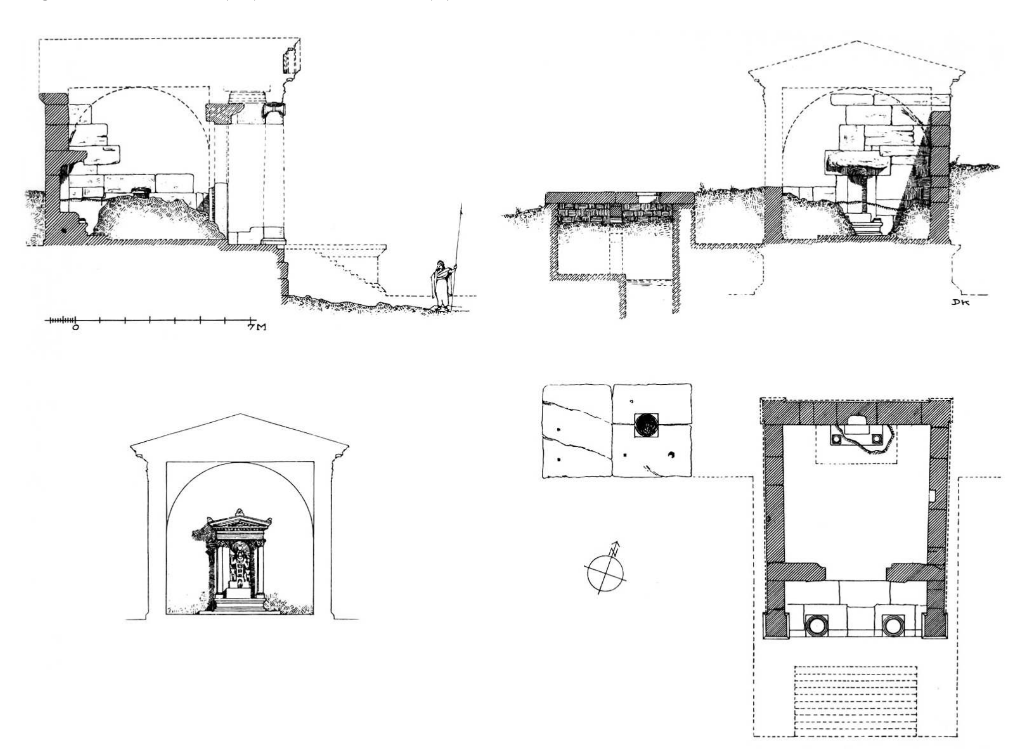
48 L’étude métrologique de J. Yasmine complète et corrige les observations de D. Krencker et W. Zschietzschmann. Elle renforce leurs conclusions sur le caractère classique du bâtiment : des constructeurs formés à la romaine auraient utilisé un module de 32,22 cm et respecté un tracé régulateur afin de réaliser le temple d’un seul tenant, au IIe ou au IIIe s. apr. J.-C.

Petit temple (B)

49 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 133-134, pl. 61 et 117, 13.

50 Le temple s’adosse au versant qui délimite la terrasse vers le nord, à 50 m à l’est du grand temple et à proximité d’un petit édifice où il était possible de puiser l’eau d’une source (**fig. 180**). Son axe médian est quasiment perpendiculaire à celui de ce dernier. Ouvert au sud, il s’élève sur un massif de fondation reposant directement sur la roche, pour compenser la dénivellation du terrain (4 m). Un escalier a dû être accolé à la façade. Le temple est un édifice distyle *in antis* d’ordre ionique comprenant un *pronaos* et une *cella*. Une porte unique, dont l’encadrement reste à l’état d’ébauche, donnait accès à l’intérieur du bâtiment.

Fig. 180. Hosn Niha (**60**) : le petit temple (B), plan au sol et vues en coupe.



Dessin D. Krencker, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 61.

51 Le temple est orné de pilastres d’angle à l’arrière. À l’intérieur, la *cella* est une pièce presque carrée aux murs lisses. Une niche et un édicule à colonnettes sont aménagés respectivement dans le mur gouttereau est, à la hauteur de la seconde assise, et dans le mur de fond du bâtiment. Rien ne subsiste de l’entablement, de la couverture ni de la toiture du temple, mais l’intérieur de la *cella* semble avoir été couvert par une voûte d’arête dont l’un des départs est encore visible dans l’angle nord-est.

61. Ferzol

52 Description, photos : Taylor 1971, p. 33 (blocs du temple) ; Donceel 1966, p. 256 (mention de dégagements effectués par H. Kalayan en 1963) ; Nordiguian 2005, p. 46-49 (installations rupestres). Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2949-2950.

53 Ferzol (1000 m d'altitude) est situé dans un vallon parallèle à celui qu'occupe Niha. De là, un sentier de montagne mène à Hosn Niha. Connu pour ses carrières antiques et pour ses installations funéraires et cultuelles rupestres tardivement aménagées en une laure monastique, le village conserve les ruines d'un sanctuaire romain (fragments de bloc d'architrave, assises inférieures du podium et du temple, fragments d'une corniche à rang d'oves ornée d'une tête de lion). Aujourd'hui, seul le podium du temple est encore visible, mais il est presque complètement recouvert par une route asphaltée. Les fragments de l'architrave portent une dédicace latine lacunaire formulée pour le salut d'un empereur ou de la maison impériale (*IGLS* 6, 2950). De Ferzol provient également la dédicace d'un autel à Apollon et à Diane (*IGLS* 6, 2949).

62. Ham

54 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 168-171, pl. 117, 16 (état des lieux en 1902-1903) ; Gatier & Umeiri 2002, p. 288 (orientation du temple). Photos : Taylor 1971, p. 144 ; Nordiguian 2005, p. 82-83. Site non revu.

Épigraphie : Ghadban 1987, p. 232-233 (*SEG* 37, 1456).

55 Le bourg de Ham occupe une dépression étroite où jaillit une source, à la croisée de trois vallons, dans l'un des ensellements de l'Antiliban qui constituent des voies de passage naturelles entre la Békaa et la haute vallée du Barada. Un temple romain de dimensions modestes (nommé *el-Knissé*, « l'Église ») s'élevait sur une terrasse, à mi-pente de la colline qui surplombe le village au nord et au-dessus d'un petit *wéli* musulman consacré à Cham (Nébi Ham). Des tombes rupestres antiques sont signalées à proximité du site.

56 Le bouleversement des ruines n'en facilite pas la compréhension. D. Krencker et W. Zschietzschmann considèrent que le temple s'ouvrait à l'ouest. D'après P.-L. Gatier et L. Nordiguian, leur interprétation est erronée : le seuil de la porte est en place et son orientation indique qu'il s'ouvrait à l'est. La dédicace gravée sur le linteau commémore la construction du bâtiment en 172-173 apr. J.-C. : Μερκουρίω̣ δ̣ωμίνω̣ | κώμης Χαμωνος, ἔτους δπυʹ, Τίτος ἱερεὺς Ιαυδα ἱεροτομίοι Βάσος Σααριτα κὲ Ουβεσος,| ἡ κώμη ἐπόησεν κὲ τὴν δαπάνην τῆς κώμης Βηλιαβος Σαφαρα ἔγραψεν, Φλάκ|κος ὁ τεχνίτης. L. 2 : ἱεροτομίοι pour ἱεροταμίαι. Traduction : « À Mercure, maître du village de Chamon. En l'an 484, Titus fils de Iaudas, prêtre, Basos fils de Saaritas et Oubésos, trésoriers sacrés, le village a fait (ceci) et Béliabos fils de Sapharas a inscrit la dépense du village. Flaccus, architecte. » Le temple de Ham appartient donc à un sanctuaire villageois de Mercure.

63. Nébi Chit

57 Description, photo : Mouterde 1951-1952, p. 60-63, pl. 17, 4. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2972, cf. Ghadban 1978, p. 236, et 1987, p. 236-237, pl. 4, 2-4.

58 Les ruines d'un temple romain occupent une colline dominant le village de Nébi Chit. Deux marques de propriété identiques au nom de Mercure sont repérées non loin de là, à Qors ed-Deir, sur le front d'une carrière antique située entre Nébi Chit et Nasriyé, plus à l'ouest.

64. Serrain

59 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 173, 280, 296, pl. 118, 33 (classement dans le groupe des temples récents) ; Mouterde 1951-1952, p. 63-66, pl. 18-19 (installations rupestres) ; Taylor 1971, p. 152-153 (compléments). Site non revu.

60 *Serrain*, le « Mystère de la Source » selon l'étymologie populaire, est le nom d'un village double établi sur l'un des contreforts occidentaux de l'Antiliban. Les ruines d'un sanctuaire sont englobées dans la partie haute du village, Serrain el-Faouqa (1070 m d'altitude), en contrebas de carrières antiques associées à des tombes et à des habitations troglodytes. Elles étaient déjà partiellement détruites et occupées par une maison au début du XX[e] s. Le temple s'ouvrait au nord-nord-est. Les membres de la mission allemande ont relevé son podium à trois assises, avec sa base et sa corniche chanfreinées. Les traces d'installation de colonnes leur permettent de restituer le plan d'un périptère dont le péristyle devait comporter six colonnes sur les petits côtés. Comme l'extrémité du podium a été démontée, le nombre de colonnes sur les longs côtés est indéterminé, mais l'exemple des temples périptères de la région (**1**, **6 A**, **12**, **53**, **70**, **105**) invite à l'évaluer à onze.

61 Depuis la démolition de la maison installée dans la *cella*, des fragments architecturaux inconnus de D. Krencker et W. Zschietzschmann sont visibles sur le site. G. Taylor signale la découverte d'une base et d'une section de colonne et publie la photo d'un jambage de la porte d'entrée du temple.

65. Qana

62 Description : Mouterde 1951-1952, p. 59-60. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2975 (Hajjar 1977, n° 148).

63 Le village abandonné de Qana occupe le promontoire qui domine la rive droite du Ouadi Yahfoufa, à l'endroit où ce cours d'eau sort de gorges étroites. Un sentier très raide, taillé par endroits en gradins, longe la pente d'une haute paroi rocheuse jusqu'à surplomber les eaux d'une centaine de mètres. R. Mouterde signale ici la présence de deux sanctuaires : le premier (**A**), celui de Mar Gourios Qana, est peut-être consacré au grand dieu de Baalbek, d'après la dédicace latine d'un autel de calcaire gris *I(ovi) O(ptimo) M(aximo) H (eliopolitano)*, « à Jupiter Très-Bon Très-Grand d'Héliopolis » ; le second (**B**), construit plus haut encore, serait « de meilleur style et plus restreint » que le précédent.

66. *Massa

64 Description : Mouterde 1951-1952, p. 58-59, pl. 16, 2 (photo). Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2976.

65 Au village de Massa (1040 m d'altitude), sur la rive gauche du Ouadi Yahfoufa, une mosquée médiévale ruinée remploie les blocs d'un temple romain. D'après la dédicace d'un autel, repérée dans l'angle sud-ouest de cet édifice, le bâtiment païen était consacré à Saturne.

67. *Deir el-Ghazal

66 Description : Warren 1870c, p. 231 (mention). Site non revu.

Épigraphie : Ghadban 1981, p. 153-154.

67 Sur le Jabal Terbol, l'église Saint-Georges de Deir el-Ghazal remploie des blocs appartenant à un temple. Non loin de là, un long bloc mouluré est remployé dans une maison : le texte qu'il porte mentionne les biens-fonds d'un dieu probablement identifiable au titulaire du sanctuaire.

68. Kfar Zabad

68 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 165-167, pl. 117, 21 (état des lieux en 1903, **A**-**B**). Photos : Taylor 1971, p. 72-73 (**A**-**C**) ; Nordiguian 2005, p. 84-87 (**A**-**C**). Site non revu.

Épigraphie : Ghadban 1981, p. 153 (autel du Jupiter héliopolitain et de Leucothéa, **B**) ; Ghadban 1978, p. 237 (marque de Mercure, **C**) ; *IGLS* 6, 2977 (Hajjar 1977, n° 137) (marques de Mercure, dans les carrières d'Ain Kfar Zabad).

69 Sur le Jabal Terbol, trois sanctuaires et des carrières surplombent le village de Kfar Zabad (986 m d'altitude). L. Nordiguian signale aussi la présence d'un village antique ruiné sur la crête de la montagne.

Temple du sommet (A)

70 Un premier temple occupe le sommet méridional du Jabal Terbol (1094 m d'altitude). Selon D. Krencker et W. Zschietzschmann, il regarderait vers l'ouest, en direction de la Békaa.

Temple inférieur (B)

71 Vers le sud-est, en contrebas du premier temple, un second bâtiment cultuel s'ouvre à l'est, en direction de l'Antiliban. Ce temple distyle *in antis* comprena*it un pronaos* et une *cella* au fond de laquelle s'élevait la plate-forme d'un *adyton*. Lors du dégagement de ce bâtiment, H. Kalayan a mis au jour un autel votif ou un socle consacré au Jupiter héliopolitain (en latin) et à Leucothéa (en grec).

Sanctuaire rupestre (C)

72 Un troisième sanctuaire est aménagé dans les carrières situées au voisinage du second temple. Il se compose d'une simple pièce rectangulaire ouverte au sud, mi-rupestre, mi-maçonnée. À hauteur d'homme, une haute niche cintrée est taillée dans la paroi rocheuse

qui le délimite au nord : aujourd'hui mutilé, le relief qui y est sculpté représentait un personnage féminin vêtu d'une tunique longue ; ce personnage abaisse une couronne, une patère ou une cupule dans la main gauche et relève une palme placée au creux du bras droit. Une marque au nom de Mercure est repérée dans la carrière voisine.

Carrières

73 À 2 km au nord des sanctuaires, la crête montagneuse s'infléchit pour former un ensellement à la latitude d'Ain Kfar Zabad. Deux séries de symboles et de marques latines au nom de Mercure ont été repérées au-dessus de ce village, sur le front de taille d'une carrière antique. Selon l'interprétation traditionnelle, elles correspondraient au bornage de l'un ou l'autre sanctuaire de Kfar Zabad, qui serait consacré à Mercure. On peut se demander si le domaine qu'elles délimitent ne correspond pas plutôt aux carrières elles-mêmes.

69. Ain el-Baida

74 Description : Beaulieu & Mouterde 1955. Photos : Taylor 1971, p. 125-126. Site non revu.

75 Les ruines d'un temple romain ouvert au nord-est occupent la crête rocheuse d'Ain el-Baida (1000 m d'altitude), isolée dans la Békaa méridionale au sud du Jabal Terbol.

70. Majdel Aanjar

76 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 182-191, 280, 292-293, pl. 74-78, 118, 23 (état des lieux en 1903, compléments en 1933) ; Amy 1950, p. 114 (escaliers) ; Donceel 1966, p. 259 (travaux d'H. Kalayan) ; Freyberger 2007 (étude). Photos : Taylor 1971, p. 92-93 ; Nordiguian 2005, p. 88-91. Site revu.

Épigraphie : Ghadban 1978, p. 397, n° 250, et 1985, p. 300-301 n. 1 (*SEG* 37, 1446 ; Aliquot 1999-2003, p. 234-235), cf. Gatier 2004, p. 141-142 n. 21 (*SEG* 54, 1606) (dédicace datée).

77 Le village moderne de Majdel Aanjar (1000 m d'altitude) s'étend sur les pentes d'un *tell* isolé dans la Békaa méridionale, au sud de la route moderne de Beyrouth à Damas. Le site qu'il occupe correspond à celui de la forteresse de Gerrha, tenue d'abord par les Lagides au IIIe s. av. J.-C., puis par les Séleucides après la reconquête de la Syrie par Antiochos III, vers l'an 200 av. J.-C. Il faut probablement y localiser Chalcis du Liban, l'agglomération capitale de la principauté ituréenne des Mennaïdes au Ier s. av. J.-C.

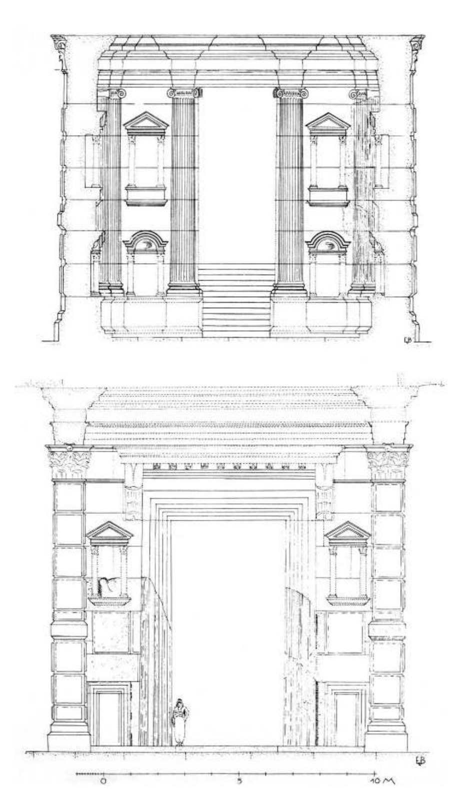
78 Un grand sanctuaire de plan rectangulaire occupe le sommet du *tell*. Son dégagement révèle que le mur de péribole délimitant le *temenos* était entouré de portiques. Le bâtiment qui prenait place au milieu de l'enceinte s'ouvrait au nord et reposait sur un massif de fondation et sur un haut podium. Il a été transformé en forteresse à l'époque médiévale : à cette occasion, son escalier monumental, son podium et ses antes ont été démontés afin de faire une tour de la *cella*. Il s'agissait d'un temple périptère d'ordre corinthien, qui comprenait un *pronaos*, un péristyle de six colonnes en façade et de onze colonnes sur les longs côtés et une *cella* au fond de laquelle s'élevait la plate-forme d'un *adyton* dépourvu de crypte. Les colonnes du péristyle sont taillées dans une brèche calcaire rougeâtre, d'origine probablement locale ou régionale et différente du calcaire

gris utilisé par ailleurs dans le temple. Les murs de la *cella* sont dressés au moyen de blocs de grand appareil, voire mégalithiques. Ils étaient décorés de pilastres d'angle à l'arrière du bâtiment. Leur première assise est en léger débord par rapport aux assises supérieures. Elle est ornée d'une modénature qui se prolongeait sur les murs ouest, est et sud de la *cella* et sur les antes. Au niveau de la quatrième assise, un bandeau saillant faisait le tour du bâtiment de la même manière. La façade présente une grande baie axiale et deux petites portes latérales surmontées de niches rectangulaires à fronton. Il est probable que des cages d'escalier menant aux parties hautes de l'édifice aient été aménagées dans le mur d'entrée.

79 À l'intérieur de la *cella*, une colonnade s'engage sur les murs gouttereaux. Ses demi-colonnes cannelées sont taillées dans la même brèche que les colonnes du péristyle. Elles reposent sur des socles moulurés et supportent des chapiteaux ioniques. Chacun des entrecolonnements est orné de deux niches : les niches inférieures comportent des conques ; les niches supérieures prennent la forme d'un édicule surmonté d'un entablement ionique et d'un fronton ou d'un arc. L'ordre intérieur de la *cella* se prolongeait peut-être sur le mur d'entrée et sur la façade de l'*adyton*.

80 L'*adyton* occupait tout le tiers sud de la *cella*, au fond du temple. Son escalier était à moitié intégré dans la plate-forme (**fig. 181**). De part et d'autre d'une grande baie axiale, un mur plein se poursuivait en élévation, fermant la façade de l'*adyton*. Des fouilles clandestines effectuées récemment dans la *cella* ont mis en évidence l'absence, sous la plate-forme de l' *adyton*, de la crypte dont D. Krencker et W. Zschietzschmann supposaient l'existence.

Fig. 181. Majdel Aanjar (70) : restitutions de la façade du temple (en bas) et de la façade de l'*adyton* (en haut).



Dessins E. von Beerfelde, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 76.

81 D’après l’étude de son plan et de son décor architectural (chapiteaux et entablement corinthiens du *pronaos* et du péristyle, soffites à caissons du péristyle, ordre ionique intérieur), le temple semble dériver d’un modèle héliopolitain (**54 B**). D. Krencker et W. Zschietzschmann datent logiquement sa construction au IIe ou au IIIe s. apr. J.-C. Pour sa part, K.S. Freyberger soutient l’hypothèse invraisemblable d’une datation de l’époque augustéenne. En réalité, il faut supposer que le temple a succédé à un bâtiment cultuel plus ancien. Un bloc de corniche est remployé dans les fondations de la plate-forme de l’ *adyton* (**fig. 182**). Plusieurs auteurs ont noté l’ancienneté de son décor. P.-L. Gatier (1999-2000, p. 110) évoque l’usage en remploi de « blocs décorés d’allure hellénistique tardive » dans le temple. L. Nordiguian (2005, p. 91) propose de dater ces blocs de l’époque augustéenne.

Fig. 182. Majdel Aanjar (70) : bloc de corniche remployé dans la plate-forme de l’*adyton*.

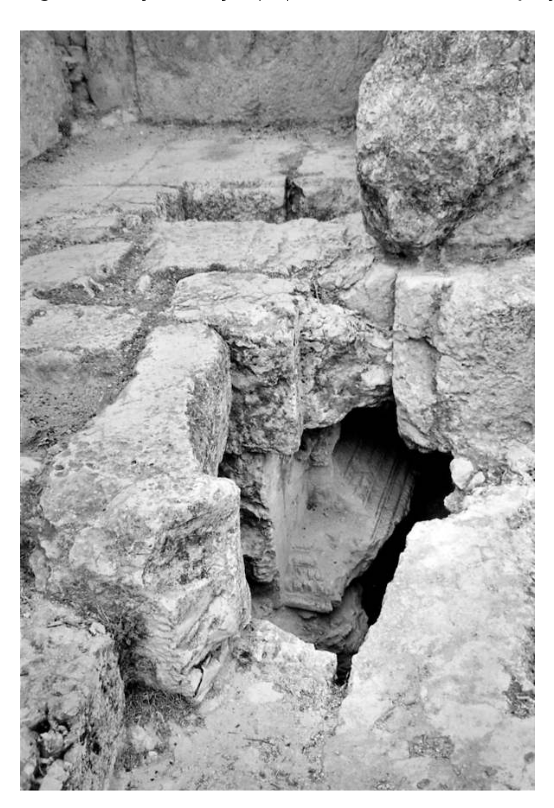


Photo J. Aliquot 2002.

82 Il est peut-être possible de rapporter au même bâtiment ancien la seule dédicace découverte sur le site. Ce texte est gravé sur un fût de colonne remployé dans les fondations de l’escalier monumental du temple récent (*SEG* 54, 1606) : [Ἔτου]ς δ[.]ϛ´, μηνὸς Δύστρου γ´, Ἀπολλοφ[άνης Ἀπολλο|[φ]α̣ν̣ου(ς) Σειδώνιος ὑπὲρ σωτ[ηρίας - - -]Π̣[- - -]|⟦- - -⟧. Traduction : « L’an 2[.]4, le 3 du mois de Dystros, Apollophanès fils d’Apollophanès, Sidonien, pour le salut de… » La date est comprise entre l’an 204 et l’an 294, si l’on se fonde sur la copie qu’en donne le premier éditeur (Δ[.]Σ) et non sur la transcription qu’il impose sans discussion et sans photo (δμϛ´, 244). Pour la convertir, on peut hésiter a priori à utiliser l’ère de Sidon, l’ère de Béryte ou l’ère des Séleucides. L’usage de l’ère de Sidon semble exclu par la mention de l’ethnique du dédicant, qui serait inutile sur le territoire même de la cité. Celui de l’ère de Béryte, qui donnerait une date comprise entre 123-124 et 213-214 apr. J.-C., ne se recommande pas dans la Békaa. En

revanche, celui de l'ère séleucide est possible : cette ère est utilisée par les princes de Chalcis du Liban, puis dans toute la Békaa à l'époque romaine. Son emploi donnerait une date comprise entre 109-108 av. J.-C. et 19-18 av. J.-C. (ou 69-68 av. J.-C. si l'on retient la restitution de l'éditeur, en tout cas avant l'extension du territoire de Béryte dans la Békaa, survenue vers l'an 15 av. J.-C.). C. Ghadban indique que la forme du sigma et de l'oméga du texte rappelle celle des lettres de la plus ancienne inscription connue de Baalbek, qui est datée de l'époque hellénistique (*IGLS* 6, 2990). Sans illustration, la question doit rester ouverte, mais on ne peut exclure que la dédicace soit contemporaine du bâtiment dont les éléments sont remployés dans le grand temple romain de Majdel Aanjar.

71. Dakoué

83 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 198-202, 287, 296, pl. 80-82 (état des lieux en 1904, compléments en 1933). Photos : Taylor 1971, p. 90-91 ; Nordiguian 2005, p. 92-93. Site revu.

84 Dakoué (890 m) s'adosse aux premiers contreforts de l'Antiliban, au contact de la Békaa méridionale. Les collines qui surplombent le village sont parsemées de tombes rupestres. Le temple romain qui s'élève en contrebas doit à sa transformation en maison et en étable d'être assez bien conservé. Il a été restauré par les soins d'H. Kalayan (**fig. 183**). Dépourvu d'un véritable podium, le bâtiment repose sur une assise de fondation. Il s'agit d'un temple tétrastyle prostyle d'ordre corinthien, ouvert au nord-est, qui comprend un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle s'élevait la plate-forme d'un *adyton*. Les murs de la *cella* sont dressés en appareil simple, sur des assises de hauteur assez régulière. Sur les murs gouttereaux, ils présentent la particularité d'être pourvus de deux petites fenêtres au niveau de la huitième assise : le champ de chaque fenêtre est orné d'une petite palmette stylisée ; ce dispositif était peut-être destiné à éclairer l'intérieur du temple dans la partie correspondant à l'*adyton*, comme dans le petit temple de Baalbek (**54 B**). Le mur d'entrée du temple a été démonté. Les dimensions réduites du bâtiment n'invitent pas à lui restituer plus d'une porte. Dans la partie ouest de la *cella*, au fond du temple, la plate-forme de l'*adyton* a été démontée, mais la trace de son installation est encore visible. L'édicule destiné à abriter l'image du dieu ou un objet cultuel était encastré dans le mur de fond : son entablement est encore en place (**fig. 184**).

Fig. 183. Dakoué (71) : le temple.



Photo J. Aliquot 2002.

Fig. 184. Dakoué (71) : le mur de fond de la *cella*.



Photo J. Aliquot 2004.

85 Presque tous les éléments du décor architectural (bases d'ante et de colonne, chapiteaux, modénatures de l'architrave et du larmier) sont soigneusement épannelés et ne donnent pas l'impression d'être inachevés. D. Krencker et W. Zschietzschmann en concluent que les constructeurs du temple ont intentionnellement choisi de préserver la simplicité de son décor. Pour cette raison, ils hésitent à classer l'édifice parmi les temples anciens du Liban.

86 À une époque indéterminée, le temple a pu être transformé en église avant d'être utilisé comme maison : ainsi s'expliquerait que la plate-forme de son *adyton* ait été démontée, que son mur de fond ait été percé d'une porte et que son *pronaos* ait été muré pour permettre d'aménager un chevet à l'est.

Antiliban est

72. *Yabroud

1 Description : Nasrallah 1952, p. 155, pl. 1 (ph.), 1956, pl. 5-7 (ph.), et 1958-1959, p. 63-64 ; Cannuyer 1999, p. 14-15 (église Notre-Dame). Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 5, 2707, cf. Will 1983, p. 145 n. 23 (1995, p. 593) (édit d'Agrippa II, cf. *supra*, chapitre 2) ; Mouterde, dans Lauffray 1944-1945, 67-68, n° 4 (*AE* 1950, 232) (autel de Béryte consacré à Jupiter Malechiabrudénus) ; *CIL* 6, 36792 (dédicace à Jupiter Malechiabrudès, au sanctuaire du Janicule à Rome).

Sources littéraires : Ptolémée, *Géographie* 5, 15, 20 (Ἰάβρουδα) ; *ACO* 2, 1, 2, p. 154, 33, cf. Honigmann 1942-1943, p. 61 (évêque de Iabrouda au concile d'Éphèse) ; *Notitia Antiochena*, éd. E. Honigmann, p. 75 ; Georges de Chypre, *Descriptio orbis Romani* 990 (κλῖμα Ἰαβροῦδων).

2 Sur le second plateau du Qalamoun, le village de Yabroud (1500 m d'altitude) occupe un replat à la confluence des Ouadi Kréna et Skifta. Son site correspond à celui de Iabrouda. Cette bourgade antique fait partie des territoires hérodiens au Ier s. apr. J.-C. Elle est une cité épiscopale dans l'Antiquité tardive, au moins à partir du milieu du Ve s. apr. J.-C.

3 Les vallées des environs sont parsemées de tombes rupestres. À l'intérieur du village, dans le quartier d'el-Qouz, la cathédrale melkite Saints-Constantin-et-Hélène (à ne pas confondre avec l'église Notre-Dame, qui recouvre une basilique protobyzantine) remploie les blocs d'un sanctuaire romain et d'autres édifices antiques (**fig. 185**). Il faut peut-être attribuer ce temple à Jupiter Malechiabrudès ou Malechiabrudénus, connu par des dédicaces latines de Béryte et de Rome. Les appellations de ce dieu le désignent littéralement comme le roi du lieu.

Fig. 185. Yabroud (**72**) : *spolia* dans la cathédrale Saints-Constantin-et-Hélène.



Photo J. Aliquot 2003.

73. Qasr Nimroud

4 Architecture : Burton & Drake 1872, 2, p. 109-118 ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 178-181, 275, pl. 71-73 et 117, 22 (état des lieux en 1933, classement parmi les temples anciens) ; Gschwind 2004, p. 57 n. 51 (blocs remployés à Deir Chéroubim). Photos : Nasrallah 1958-1959, pl. 1. Site non revu.

Épigraphie : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 180-181 ; Fossey 1897, p. 59, n° 67.

5 Le site antique de Qasr Nimroud (1850 m d'altitude) occupe un petit plateau vallonné, désertique et pierreux de l'Antiliban, près de la source d'Ain el-Jaouzé, entre Ham à l'ouest et Tfail et Saidnaya à l'est, sur l'une des voies de passage entre la Békaa et le Qalamoun. Il comprend les ruines d'un temple périptère dorique ouvert au nord. R. Burton, le premier à avoir relevé le plan du bâtiment, décrit en outre une construction annexe à l'est du bâtiment, que D. Krencker et W. Zschietzschmann ne signalent pas. Il copie aussi une inscription syriaque et des croix pattées chrétiennes sur une colonne du temple, qui le portent à croire que les chrétiens se sont approprié le site.

6 Le temple ne semble pas reposer sur un podium. L'édifice se composait d'une *cella* à antes et d'un péristyle de six colonnes en façade et de neuf colonnes sur chacun des longs côtés (**fig. 186**). Le mur d'entrée présentait trois ouvertures, une baie axiale et deux portes latérales. L'aménagement interne de la *cella* n'est pas connu. La restitution d'une toiture plate est hypothétique. Depuis les années 1980, de nombreux blocs du temple (fûts de colonne, linteaux, architraves) ont été amenés à Deir Chéroubim (**75***).

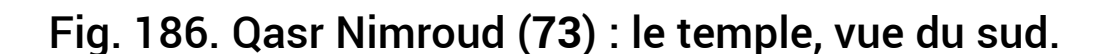


Fig. 186. Qasr Nimroud (73) : le temple, vue du sud.



Photo © Ifpo, photothèque.

7 Deux dédicaces grecques païennes gravées sur des linteaux de porte du temple mentionnent un dieu anonyme. Celle qui figurait au-dessus de l'entrée principale commence par une date éventuellement incomplète (ἔτο[υς] ηξ[- - -]). Non sans risque de raisonnement circulaire, D. Krencker et W. Zschietzschmann (1938, p. 180 et 275) restituent un *tau* pour le chiffre des centaines et estiment que le temple a été construit en l'an 368 de l'ère séleucide, c'est-à-dire en 56-57 apr. J.-C. Le texte n'est pas fiable sur ce point, même si rien n'empêche que la construction du bâtiment remonte au Ier s. apr. J.-C.

74. Saidnaya

8 Architecture : Pococke 1745, p. 134 (mention de ruines dans le couvent détruit de saint Thomas) ; Gögrafe 1997 (mention) ; Omeri 2002-2003 (plan, relevés) ; Castellana, Di Bennardo & Fernández 2007 (plans, relevés, photos, présentation fantaisiste). Site revu.
Épigraphie : Fossey 1897, p. 58-59, n° 64 (fragment) ; Rey-Coquais 1994b, p. 40-41 (dédicace de Julia Saadnè).

9 Sur le deuxième plateau du Qalamoun, le gros bourg chrétien de Saidnaya (1450 m d'altitude) conserve les ruines d'un mausolée et de tombeaux rupestres romains. Ses églises et ses couvents remploient fréquemment des blocs appartenant à des monuments antiques. La partie ancienne du monastère Saint-Thomas (Deir Mar Touma), à 2 km au nord de Saidnaya et à 1500 m d'altitude, occupe l'emplacement d'un lieu de culte de l'époque romaine associé à des installations rupestres. Le sanctuaire païen est étudié par le Service des Antiquités de la Damascène, sous la responsabilité d'I. Omeri. Sa description doit tenir compte des changements que le site aurait connus depuis la fin de l'Antiquité.

10 Le sanctuaire païen se composait d'une enceinte, d'un temple et d'annexes (**fig. 187-189**). Bâti avec des pierres extraites sur place dans l'affleurement calcaire, comme l'indique la présence d'une carrière au nord-est du site, il présente de nombreux éléments rupestres. Son péribole, mi-rupestre, mi-maçonné au moyen de blocs lisses ou à bossage, délimite un *temenos* en forme de parallélogramme dont les longs côtés, à l'ouest et à l'est, mesurent de 40 à 45 m de long, et dont les petits côtés, au nord et au sud, ont une longueur de 35 à 40 m. L'angle nord-est de l'enceinte est droit, mais le mur du long côté est se retourne vers l'ouest après une quinzaine de mètres pour rejoindre le tracé du parallélogramme. Compte tenu de la forte dénivellation du versant rocheux entre l'angle nord-est et les parties ouest et sud du site, il est probable que l'entrée dans le *temenos* s'opérait à l'est. Il est toutefois difficile de l'assurer, car l'enceinte, à l'exception de ses premières assises et de quelques portions en place sur le long côté est, a été entièrement reconstruite.

Fig. 187. Saidnaya (**74**) : le site cultuel, vue du nord-est.



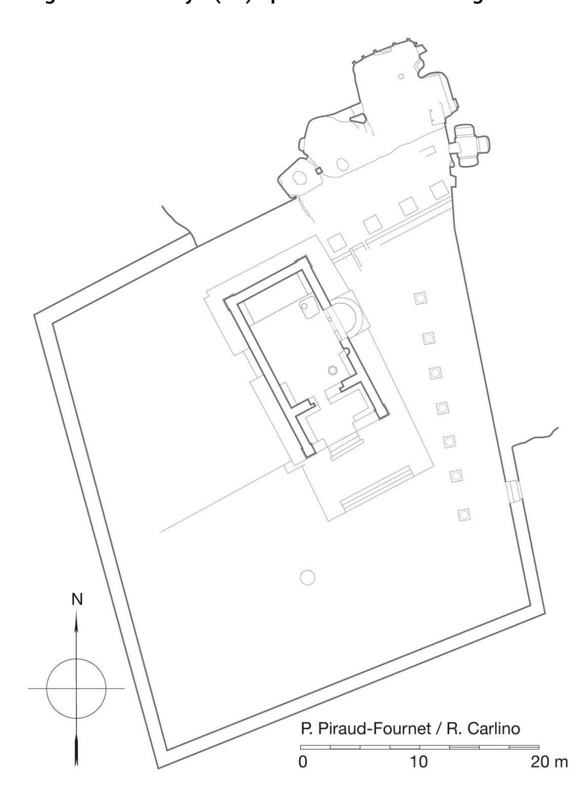
Photo J. Aliquot 2007.

Fig. 188. Saidnaya (74) : le site cultuel, vue du nord-ouest.



Photo J. Aliquot 2007.

Fig. 189. Saidnaya (74) : plan au sol des vestiges.



Dessin P. Piraud-Fournet 2009, d'après R. Carlino, dans Castellana, Di Bennardo & Fernández 2007, p. 76, fig. 11.

11 L'espace intérieur du *temenos* est lui aussi taillé dans le rocher. Sa moitié ouest a servi de carrière avant d'être réoccupée par des bâtiments conventuels, après la désaffection du sanctuaire païen. L'angle nord-est est bordé de chambres rupestres probablement adventices. L'une de ces chambres contient sur trois côtés des tombes antiques à *arcosolium* assez frustes dont la présence serait surprenante à l'intérieur de l'enceinte d'un lieu de culte païen. La moitié est et la partie sud de la cour pourraient être préservées dans un état plus proche de l'état antique que les autres secteurs. Le sol est partiellement nivelé. Au sud-ouest, on remarque l'ouverture d'une citerne rupestre. Les emplacements des bases de la colonnade d'un portique sont taillés à intervalles réguliers dans le sol de la cour, le long du côté est de l'enceinte (**fig. 190**).

Fig. 190. Saidnaya (74) : détail du péribole et traces du portique est.

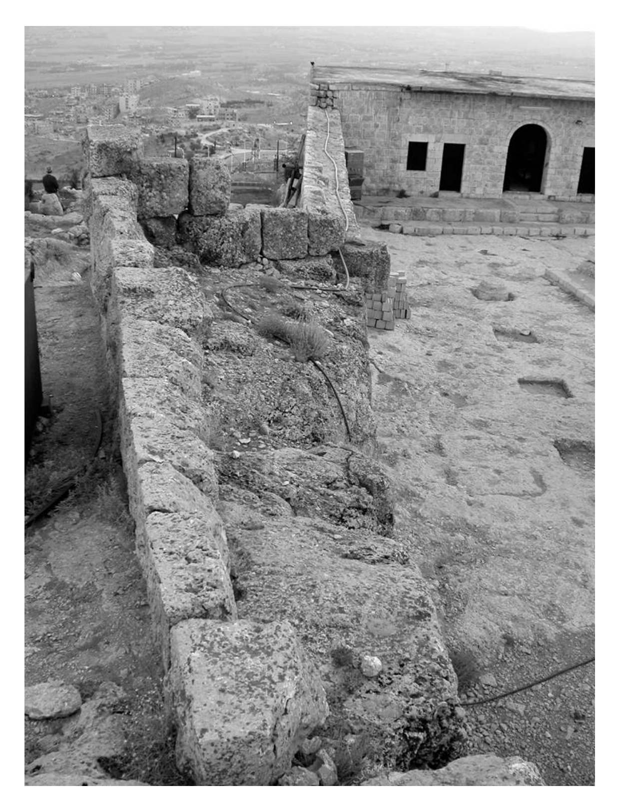


Photo J. Aliquot 2007.

12 Un temple ouvert au sud s'élève dans la partie nord du *temenos*. Son mur de fond suit une direction parallèle à celle du petit côté nord du péribole. Son axe médian passe au milieu de ce côté. Le décalage du bâtiment vers le fond de la cour libère de la place devant sa façade pour disposer un autel auquel il faut peut-être attribuer le fragment utilisé dans le chœur de l'église. Le temple, dépourvu de podium, repose sur un soubassement rupestre assez bas et de plan rectangulaire, précédé d'un long palier entre deux volées d'escalier. Il s'agit d'un édifice distyle *in antis* de 14,95 m de long sur 7,91 m de large, dont l'ordre est identifiable grâce aux deux chapiteaux corinthiens épannelés conservés sur place. Les antes du *pronaos* répondent aux pilastres qui ornent les angles postérieurs du temple. Elles sont conservées jusqu'à l'avant-dernière assise, dont le parement antérieur est orné d'une rosace en bas-relief entourée d'un nœud d'Hercule, sur l'ante ouest, et de deux palmes stylisées, sur l'ante est. Les murs de la *cella*, quant à eux, sont conservés jusqu'au niveau de l'entablement et même du départ du fronton à l'arrière (la couverture et la

toiture du bâtiment sont modernes). Tout comme ceux des antes, ils sont dressés en appareil simple, sur des assises de hauteur assez régulière, au moyen de blocs lisses de moyen appareil, à l'exception de la partie inférieure de l'angle nord-ouest, qui est rupestre. Le mur d'entrée du temple présentait une grande baie axiale. À l'intérieur, l'aménagement original de la *cella* est indéterminé.

13 Lors de sa transformation en église, le temple a été complètement remanié. Le *pronaos* et la façade de la *cella* ont été en grande partie murés avec les blocs du bâtiment antique pour recevoir des portes de dimensions plus réduites et une petite abside a été aménagée dans le long mur est (**fig. 191-192**). Dans l'état actuel de nos connaissances, la christianisation du site ne paraît pas attestée avant la fin de l'époque médiévale : l'historien arabe d'origine syrienne Ibn Fadl Allah al-Umari (1301-1349) évoque le monastère de Mar Touma dans son encyclopédie (*Masalik al-Absar*) ; un manuscrit conservé au couvent de la Vierge à Saidnaya mentionnerait lui aussi le monastère à la fin du XIV[e] s. Le creusement de la chambre funéraire à *arcosolia* dans l'angle nord-est du *temenos* pourrait toutefois témoigner d'un changement de statut du site cultuel dès la fin de l'Antiquité.

Fig. 191. Saidnaya (74) : *pronaos* muré du temple.

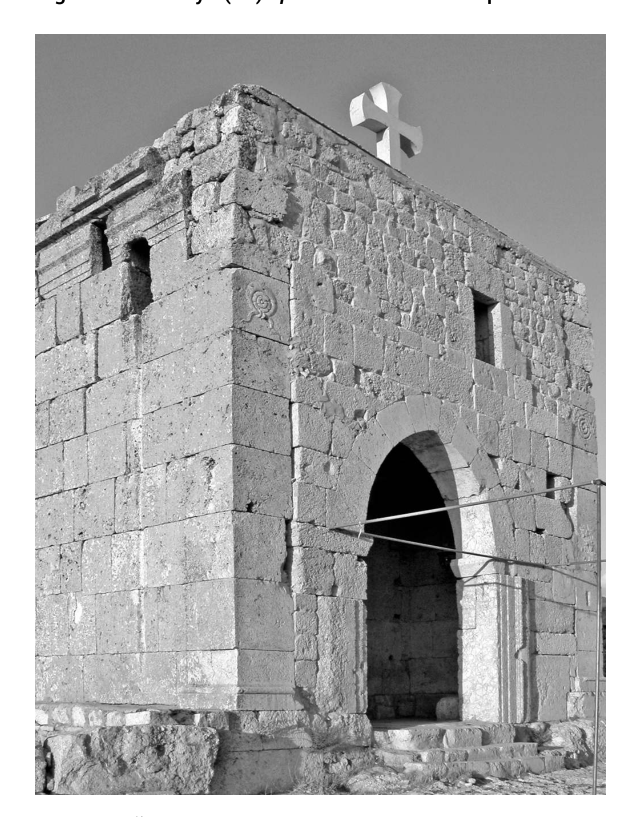


Photo J. Aliquot 2007.

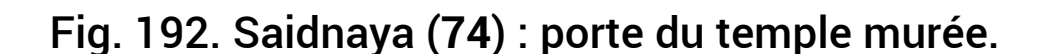


Fig. 192. Saidnaya (**74**) : porte du temple murée.



Photo J. Aliquot 2007.

14 Au sud du sanctuaire, en contrebas, un escalier sinueux taillé dans la roche conduit à des installations rupestres où l'on distingue des chambres, des bassins, des pressoirs et une salle barlongue pourvue de banquettes. Ces installations, si elles ne remontent pas toutes à l'époque protobyzantine, ont pu servir d'annexes au sanctuaire ou être occupées par des villageois établis autour du site cultuel. La présence d'annexes est attestée par l'inscription grecque gravée sur un bloc remployé dans le mur d'enceinte du monastère. Le texte commémore la construction d'un bâtiment (οἰκοδομή) par Julia Saadnè, fidèle appartenant sans doute à une famille dont les membres possèdent des tombeaux à Saidnaya (Rey-Coquais 1994b, p. 40-41).

75. *Deir Chéroubim

15 Description : Pococke 1745, p. 134 (saint Serphent) ; Porter 1855, 1, p. 348 (Mar Shurabîn) ; Gögrafe 1997 (mention) ; Gschwind 2004, p. 57 n. 51 (blocs de Qasr Nimroud) ; Castellana, Di Bennardo & Fernández 2007, p. 48-65 (photos, présentation fantaisiste). Site revu.

16 Le monastère de Chéroubim occupe la crête du piton rocheux qui s'élève à 6 km au nord de Saidnaya (2011 m d'altitude). Les voyageurs R. Pococke et J.L. Porter l'ont vu ruiné et quasiment désert au début du XVIII[e] s. Les blocs de grand appareil en calcaire blanc qui sont aujourd'hui remployés dans le bâtiment conventuel appartiennent vraisemblablement à un sanctuaire romain éventuellement installé sur place ou dans les parages (**fig. 193**). Ils ont pu être extraits de la carrière repérée au sud-ouest du site. On prendra garde, toutefois, que le monastère est dans son état actuel un ensemble architectural des années 1980-2000, que ses chambres rupestres ont été creusées très

récemment et que certains des blocs antiques visibles sur le site viennent en réalité de Qasr Nimroud (**73**), en particulier ceux qui sont mis en œuvre dans la petite église dédiée aux archanges Michel et Gabriel (**fig. 194**).

Fig. 193. Deir Chéroubim (75*) : *spolia* dans le bâtiment conventuel moderne.

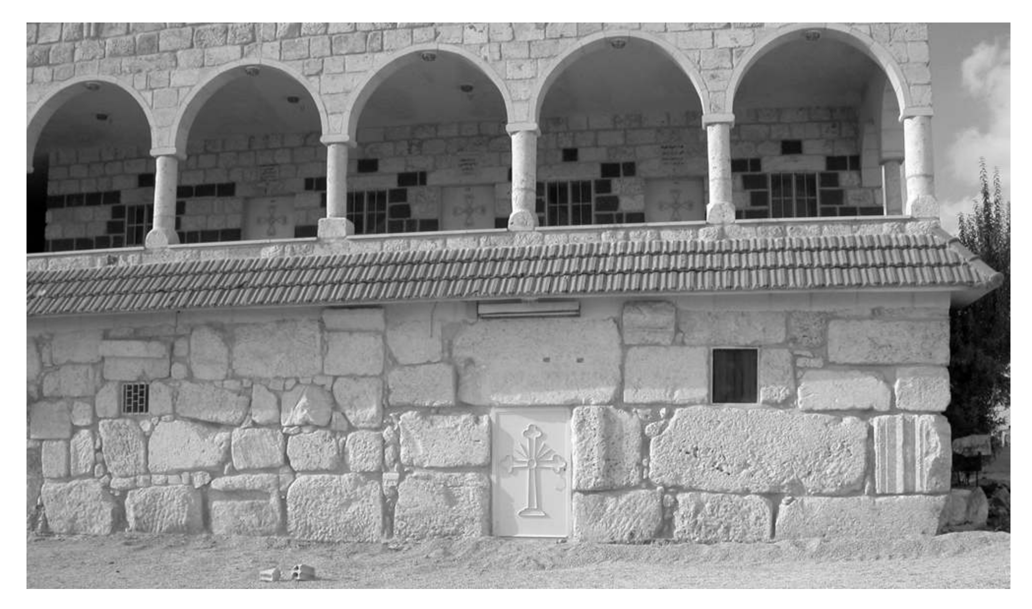


Photo J. Aliquot 2007.

Fig. 194. Deir Chéroubim (75*) : église moderne bâtie en partie avec des blocs du temple de Qasr Nimroud (73).

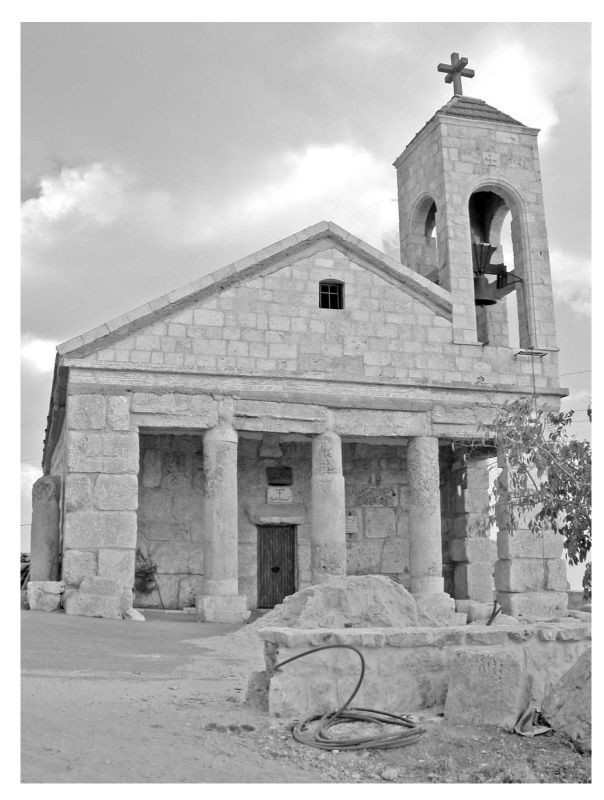


Photo J. Aliquot 2007.

76. Mnin

17 Description : Porter 1855, 1, p. 326-327 ; Burton & Drake 1872, 2, p. 129-130 ; Thoumin 1929, p. 170-179 ; Balty *et al.* 1999 et 2000 (rapports préliminaires) ; Omeri 2001 (relevés) ; Hammoud & Omeri 2009 (relevés, plans, photos). Site revu.

Épigraphie : textes religieux inédits ; *SEG* 7, 243 (inscription protobyzantine).

18 À 20 km au nord de Damas, Mnin occupe un cirque au fond duquel jaillit une source donnant naissance à un affluent du Barada. La vallée est parsemée de tombes rupestres antiques. La ferveur populaire associe le souvenir de saint Thècle (Mar Taqla) au site antique établi sur l'éperon rocheux qui domine le village d'une centaine de mètres, à 1263 m d'altitude, au nord-est. Les ruines ont été dégagées et étudiées entre 1998 et 2008 par le Service des Antiquités de la Damascène, sous la direction de M. Hammoud. Elles se répartissent en trois secteurs. Le sommet aplani de l'éperon est occupé par une agglomération villageoise dont la datation reste à préciser, mais qui a livré du matériel hellénistique, romain et protobyzantin (en plus d'une statuette en bronze du Bronze récent ou du Fer I). En contrebas, une nécropole de l'époque romaine s'étend sur le versant sud de la montagne. Le versant ouest est occupé par un sanctuaire romain associé à des installations rupestres. On accède au site depuis la vallée par un sentier aménagé sur le flanc sud de la montagne. Le chemin traverse la nécropole et débouche sur la porte monumentale du sanctuaire dont seul subsiste le jambage droit à trois fasces taillé dans le rocher. Il est possible de gagner la partie supérieure du site par le nord, après avoir contourné le sanctuaire.

19 Le sanctuaire est établi sur une terrasse d'environ 40 m de long délimitée par des versants abrupts, au sud et à l'ouest, et par la paroi rocheuse, au nord et à l'est. Il comprend, à l'intérieur d'une cour partiellement nivelée, un grand temple (**A**) ouvert au sud, dans la partie ouest de la terrasse, et deux chapelles annexes rupestres (**B-C**) ouvertes à l'ouest, dans la partie est. Les éléments conservés du temple se limitent aujourd'hui à ses parties rupestres (podium, partie inférieure du mur gouttereau est de la *cella*, plate-forme pleine de l'*adyton*) et au puissant dallage de la *cella* (**fig. 195-196**). J.L. Porter a vu en outre l'escalier monumental rupestre du temple et les éléments d'un portique tétrastyle avec des colonnes de 1,04 m de diamètre (3 pieds 5 pouces). R. Burton évoque lui aussi ce portique et cet escalier qui avaient déjà disparu lors du passage de R. Thoumin. Les blocs épars sur le site et dans le village moderne appartiennent sans doute à la colonnade du *pronaos* et à l'entablement de l'édifice (bases, chapiteaux corinthiens, fragments de fûts de colonnes, corniche, architrave ornée de mufles de lion, frise).

Fig. 195. Mnin (76) : le grand temple (A), vue du nord-est.

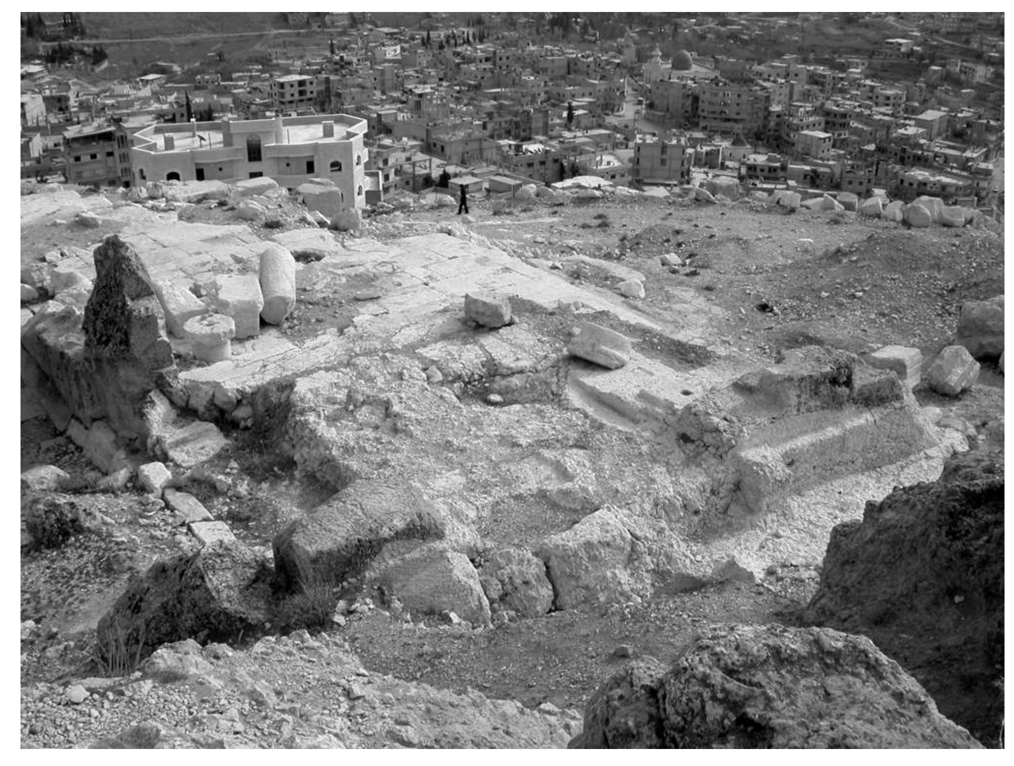


Photo J. Aliquot 2008.

Fig. 196. Mnin (76) : la plate-forme de l'*adyton* du grand temple (A).



Photo J. Aliquot 2008.

20 Les deux chapelles à l’est du temple sont séparées l’une de l’autre par un pan de rocher (**fig. 197**). Toutes deux sont des pièces de plan rectangulaire, au fond desquelles une niche surmonte une plate-forme assez basse. Celle du nord (**B**) est de plain-pied avec la cour. Sa façade s’ouvre sur une baie richement décorée. Celle du sud (**C**) est précédée d’un escalier monumental mi-rupestre, mi-maçonné qui donne accès à un palier encadré par des antes. L’amorce de son plafond est taillée en biseau pour accueillir les dalles de la couverture. En contrebas de la terrasse du sanctuaire, vers l’ouest, de nombreuses pièces mi-rupestres, mi-maçonnées ont pu servir d’annexes pour l’hébergement des prêtres ou l’accueil des fidèles.



Fig. 197. Mnin (**76**) : les deux chapelles annexes rupestres (**B-C**).

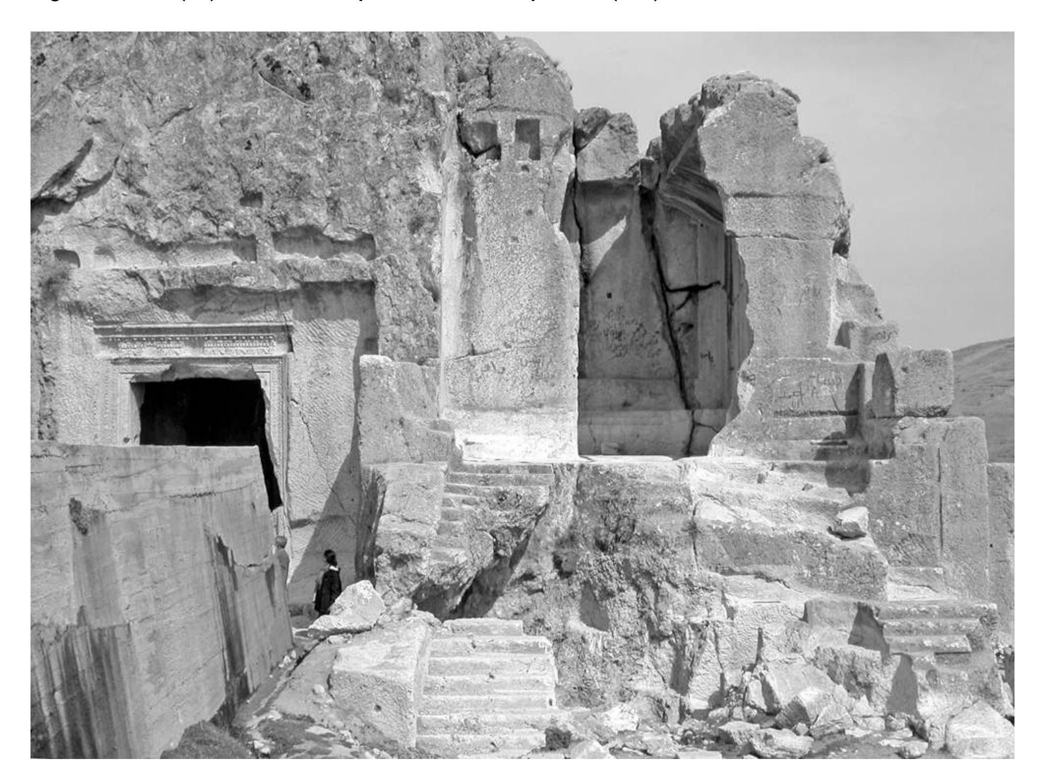


Photo J. Aliquot 2008.

21 Le site païen a connu des transformations importantes après sa désaffection. Sur la terrasse du sanctuaire, la construction d’une citerne moderne en béton a bouleversé la zone située entre le temple et les deux chapelles. Il est toutefois assuré que certaines parties du sanctuaire ont été modifiées dès l’époque protobyzantine, période au cours de laquelle l’occupation du site est attestée à la fois par le matériel découvert en fouille et par l’inscription de deux tailleurs de pierre, datée en 449 apr. J.-C. (*SEG* 7, 243). Le secteur au nord du temple est occupé par des bâtiments qui remploient des matériaux de l’époque romaine. Des tombes ont été creusées à l’intérieur de la cour. L’escalier de la chapelle sud a servi de carrière. L’installation d’un pressoir dans l’angle nord-est du *temenos*, devant l’entrée de la chapelle nord, témoigne de la fonction économique attribuée à ce secteur (**fig. 198**). D’autres zones ont pu conserver ou retrouver un caractère cultuel depuis la fin de l’Antiquité. Dans le récit d’un voyage effectué en 1503, l’Italien Ludovico di Varthema signale la présence de deux églises sur l’éperon de Mnin (Monin) (cf. Dussaud 1927, p. 287). Ces églises ne sont pas localisées et l’époque de leur aménagement reste à déterminer, mais il est possible que l’orientation des chapelles ait

favorisé leur utilisation comme des églises. L’hypothèse de la christianisation du site permet de comprendre pourquoi le souvenir de sainte Thècle est attaché aux ruines de Mnin.



Fig. 198. Mnin (76) : pressoir installé devant l’entrée de la chapelle annexe rupestre nord (B).



Photo J. Aliquot 2008.

77. *Halboun

22 Description : Porter 1855, 1, p. 327-333, et 1875, p. 466 ; Abel & Barrois 1933 (nécropole, ruines) ; Hammoud & Omeri 2009, p. 129. Site revu.

Épigraphie : Fossey 1897, p. 58, n° 63 (fragment) ; Rostovtseff 1928 (*SEG* 7, 216-218) (dédicaces au nom d’Agrippa II) ; Waddington, *I. Syrie* 2553 (dédicace au nom d’Agrippa II), 2554-2555 (dédicaces), 2555 b (épitaphe) ; Mouterde 1959, p. 57-60, n° 3, cf. Gatier 1994a, p. 778 (dédicace à Zeus Beelepharos, cf. 81*).

Sources sur le vin chalybonien : *P. Cairo Zen.* 1, 59012, et Durand 1997, p. 107-121, n° 12, cf. Gatier 2008-2009, p. 48 et 52-53 n. 40 (archives de Zénon) ; *Ézéchiel* 27, 18 (LXX), avec le *Commentaire* de Théodoret de Cyr (ἡ δὲ Χελβὼν κώμη τις, placée en Idumée) ; Athénée, *Deipnosophistes* 1, 28 (d’après Poséidonios d’Apamée) ; Strabon, *Géographie* 15, 3, 22.

23 Le village (1650 m d’altitude) occupe la vallée du Ouadi Halboun, en amont d’une gorge étroite parsemée de tombes rupestres. Son nom, correspondant à la transcription du toponyme antique Χαλυβών, « les Vignes », aurait été attribué à cette localité réputée pour son vin aux époques perse et hellénistique. Selon Poséidonios d’Apamée, cité par Athénée, les Perses auraient planté la vigne dans la région de Damas et les rois

achéménides n'auraient bu que du vin chalybonien. Cette production fait encore partie des denrées exportées vers l'Égypte en 259 av. J.-C., d'après les archives de Zénon.

24 Les maisons et les terrasses du village remploient de nombreux blocs antiques. Certains appartiennent sans doute à un sanctuaire romain. Au XIXe s., J.L. Porter signale les fondations d'un bâtiment qu'il identifie à un temple, en contrebas du village, et relève de nombreux remplois (blocs, fragments de corniche, colonnes torsadées, chapiteaux corinthiens) parmi lesquels il copie plusieurs inscriptions, dont une dédicace au nom d'un prince hérodien. Le site cultuel n'est plus reconnaissable sur le terrain, mais des photos d'archive (**fig. 199-200**) et des dédicaces confirment l'existence du sanctuaire. M. Rostovsteff publie ou réédite les trois textes gravés sur les blocs d'architrave appartenant soit au temple, soit à des bâtiments annexes construits sous le règne d'Agrippa II, dans la seconde moitié du Ier s. apr. J.-C. Le premier commémore l'achèvement d'un portique (*SEG* 7, 216) : [ἐπὶ βασι]λέος μεγάλου Μάρκου Ἰου|[λίου Ἀγρί]ππα τοῦ ἐγ μεγάλου βασιλέ|[ος Ἀγρίππ]α, εὐσεβοῦς, φιλοκαίσαρος | [καὶ φιλορω]μαίου, ἡ στοὰ ἐξ ἱερατι|[κῶν ἐγέ]νετο, « sous le grand roi Marcus Julius Agrippa, fils du grand roi Agrippa, pieux, ami de César et ami des Romains, le portique a été réalisé avec les fonds sacrés. » Le second correspond à la dédicace de tout ou partie d'un monument (*SEG* 7, 217) : ἐπὶ βασιλέως μεγάλου Μάρκο[υ Ἰουλίου Ἀγρίππα τοῦ ἐγ μεγάλου βασιλέως Ἀγρίππα φιλο]καίσαρος καὶ φιλορωμαίων [- - - ἐκ τῶν] | ἰδίων ἀνέθηκαν διὰ ἐπιμελητοῦ το[ῦ προγεγραμμένου], « sous le grand roi Marcus Julius Agrippa, fils du grand roi Agrippa, ami de César et ami des Romains, ... a consacré... à ses frais, sous la surveillance de l'épimélète susdit ». Le troisième, plus lacunaire, mais de même teneur (*SEG* 7, 218), émane d'un Mambogaios qui pourrait être le père d'un Lysias connu par deux autres dédicaces (*I. Syrie* 2554-2555).

Fig. 199. Halboun (77*) : bloc de corniche.



Photo © Ifpo, photothèque.

Fig. 200. Halboun (77*) : couronnement d’une niche ou d’un édicule.



Photo © Ifpo, photothèque.

78. Qafa el-Qseir

25 Description : Hammoud & Omeri 2009, p. 128-129. Site revu.

Épigraphie : inédits (fragments d'époque romaine).

26 Au lieu-dit Qafa el-Qseir, à 5 km au nord de Halboun, deux bâtiments disposés sur un même axe nord-sud et appartenant au même sanctuaire romain ont été récemment dégagés sur le versant d'une colline qui surplombe la vallée d'un affluent du Ouadi Halboun (**fig. 201**). Ils ont été étudiés en 2003-2005 par le Service des Antiquités de la Damascène, sous la direction d'I. Omeri. On distingue, au sud, les ruines d'un temple ouvert au nord, dont seuls le massif de fondation, une partie du podium (sur une longueur de 17,80 m) et quatre marches de l'escalier monumental sont conservés en place. La largeur du podium est de 10,80 m en façade, ce qui place le bâtiment parmi les petits temples de la région. Le massif de fondation, la base finement moulurée et les premières assises soigneusement parementées d'un autel monumental s'élèvent à 12 m au nord du temple (**fig. 202**). Les côtés sud et est de ce monument sont conservés sur environ 8 m chacun. L'épaisseur des murs (3 m) et la découverte d'un bloc d'escalier laissent supposer qu'il s'agit d'un autel-tour ou d'une tour cultuelle.

Fig. 201. Qafa el-Qseir (78) : l'extrémité du podium du temple et l'autel, vue du sud-est.



Photo J. Aliquot 2002.



Fig. 202. Qafa el-Qseir (**78**) : base de l’autel.



Photo J. Aliquot 2002.

79. Deir Nébi Younan

27 Description : Burton & Drake 1872, 2, p. 14-16 ; Gatier & Umeiri 2002 (photos). Site non revu.

Épigraphie : Mouterde 1951-1952, p. 82 n. 3 (dédicace pour le salut des empereurs) ; Rey-Coquais 1993, p. 143 (inédit).

28 À l’est de Zébédani, le site de Deir Nébi Younan, « Monastère du prophète Jonas » (ou Deir Younan ou Qasr Younan), couronne le Jabal Chékif (2100 m d’altitude), dont la falaise domine le village d’Ain Haour au sud-est. On y accède le plus aisément depuis Bloudan.

29 R. Burton repère sur le site les ruines d’un sanctuaire composé d’un mur de péribole et d’un petit temple de 8,66 m de long et de 6,83 m de large environ, probablement ouvert à l’est, à proximité d’un puits asséché. Il relève différents éléments architecturaux (bloc de corniche, pilastres, pierres d’angle, blocs moulurés ou à bossage, bases de colonne et linteau) et copie deux inscriptions grecques : la première, difficilement compréhensible, était gravée sur un autel votif ; la seconde, formulée pour le salut des empereurs, confirme que le sanctuaire est fréquenté à l’époque romaine. Selon J.-P. Rey-Coquais, une inscription inédite très tardive (386-387 apr. J.-C.) indiquerait l’existence en ce lieu d’emplacements réservés aux villages des environs.

30 Le site pourrait devoir son nom de *Deir* à la transformation du sanctuaire en église ou en monastère, à une époque indéterminée. R. Burton avait noté la présence d’une croix

pattée sur un bloc près du puits et avait remarqué que des pierres du temple avaient été retaillées en blocs de dimensions réduites.

80. *Houreiri

31 Description : Porter 1855, 1, p. 336 (mention de ruines). Site non revu.

Épigraphie : Waddington, *I. Syrie* 2556 (Clermont-Ganneau 1901a ; Hajjar 1977, n° 167).

32 Le village (1500 m d'altitude) est situé à environ 5 km au nord-est de Souk Ouadi Barada, dans la vallée du Ouadi Houreiri, affluent du Barada. « Il y a là quelques ruines », selon W.-H. Waddington, qui copie la dédicace du prêtre Gaius au Zeus d'Héliopolis sur un bloc remployé dans une fontaine moderne : ce texte commémore la réalisation de travaux dans un sanctuaire aux frais du dieu et d'un village, sous la responsabilité des deux épimélètes Abidbélos et Zénon. La localisation du site cultuel est indéterminée.

81. *Ifry

33 Épigraphie : Waddington, *I. Syrie* 2557, revu par Jalabert 1907, p. 292 (Milik 1972, p. 215) (dédicace du hiérotame) ; Jalabert 1907, p. 292-293, n[os] 87-88 (dédicaces lacunaires sur des autels votifs) ; Mouterde 1959, p. 57-60, n° 3, cf. Gatier 1994a, p. 778 (Halboun) ; *CIL* 6, 30934 et 31168 (Rome). Site non revu.

34 En aval de Souk Ouadi Barada, l'une des sources qui alimentent le cours du Barada jaillit à Ifry (1452 m d'altitude), à 5 km au nord de Fijé. Le nom du village, *Ifry* ou *Afré*, correspond à celui de l'antique Ephara, que l'on retrouve dans un théonyme attesté en grec à Halboun (**77***) et en latin à Rome : Ζεὺς Βεελεφαρος, *Jupiter Beheleparus* et *Beellefarus*. Dans la *Lettre des archimandrites d'Arabie* (trad. J.-B. Chabot, p. 156), le couvent monophysite de *mart Mariam d'fr'* est probablement celui d'Ifry.

35 La mosquée du village remploie les éléments d'un sanctuaire romain. L. Jalabert repère ces « beaux blocs taillés » et copie trois dédicaces grecques lacunaires. Le texte le plus intéressant est gravé sur le fragment de corniche moulurée retrouvée à l'intérieur de la mosquée, dans la salle voûtée qui recouvre la source. Il commémore la dédicace d'un trésorier sacré ([ἱε]ροτομίας ἐπὶ τὴν ἀρχὴν αὐτοῦ) qui a pu assurer la gestion des biens du sanctuaire, peut-être celui de Zeus Beelepharos, le seigneur d'Ephara.

82. Nébi Abel

36 Architecture : Pococke 1745, p. 115-116, pl. 22 A (plan, croquis) ; Porter 1855, 1, p. 262-264 ; Savignac 1912 ; Mouterde 1951-1952, p. 77-78 ; Dentzer-Feydy 1999, p. 539-541, fig. 16-18 (notes et relevés de W.J. Bankes) ; Gatier 2002-2003 (photos). Site revu.

Épigraphie : Pococke 1752, p. 1 (première dédicace de Nymphaios à Cronos) ; Savignac 1912, p. 534-536 (seconde dédicace de Nymphaios à Cronos) et 536 n. 1 (marque au nom de Cronos) ; Rey-Coquais 1989b, p. 612 n. 13 (*SEG* 39, 1566) (dédicace de Nymphaios à Zeus et Apis) ; Mouterde 1951-1952, p. 78-84, n° 17, revu par Rey-Coquais 1989b, p. 612-613 (*SEG* 39, 1565 ; *RICIS* 402/1005) (dédicace de l'autel de Cronos) ; Waddington, *I. Syrie* 1877 a

(épitaphe d'une stèle funéraire « sur le flanc de la montagne de la rive droite du Barada ») ; Mouterde 1951-1952, p. 84-86, pl. 24, 1 (tombe rupestre sur le chemin du site).

37 Sur la rive droite du Barada, un promontoire escarpé domine la vallée de 200 m, à l'aplomb de Souk Ouadi Barada (**fig. 203**). Le *wéli* chiite de Nébi Abel, qui le couronne à 1265 m d'altitude, occupe le site d'un sanctuaire romain. Son nom, Nébi Abel, conserve le souvenir de légendes anciennes, transmises notamment au XIIe s. par al-Harawî (*Guide des lieux de pèlerinage* 11), qui situent en Abilène le meurtre du pasteur Abel par l'agriculteur Caïn. Depuis le XVIIIe s., plusieurs voyageurs et savants européens ont visité le site : R. Pococke en 1739, W.J. Bankes en 1818, J.L. Porter au milieu du XIXe s., les Pères Lazaristes de Damas en 1911, A. Beaulieu et R. Mouterde en 1939. Leurs observations sont précieuses, car toute trace du sanctuaire païen a disparu, à l'exception d'un bloc de l'escalier monumental du temple.



Fig. 203. Nébi Abel (**82**) : le promontoire du haut-lieu, vue depuis Brahlia (**83**) et la vallée du Barada.



Photo J. Aliquot 2002.

38 Un sentier très escarpé, aménagé à flanc de montagne et jalonné de tombes rupestres donnait autrefois accès au site depuis Souk Ouadi Barada. Sur le promontoire, un mur de péribole délimitait le *temenos*. En 1939, A. Beaulieu et R. Mouterde ont pu voir par endroits les vestiges de l'enceinte, dite *ed-Deir*, « le Monastère », et construite avec des blocs de grand appareil. Selon eux, l'un des longs côtés du péribole suivait une direction est-ouest, parallèle à celle de l'axe médian du temple.

39 Le temple s'élevait à l'intérieur de l'enceinte, près du bord de la falaise, au sud-est du *wéli* moderne. W.J. Bankes en relève le plan, celui d'un petit édifice à antes, ouvert à l'est, de 10 m de long sur un peu plus de 7 m de large. Des pilastres ornaient les antes et les angles postérieurs de la *cella*. La moulure de leur base se prolongeait sur la première assise des murs. Une volée d'escalier à six marches taillées dans le rocher précédait le temple, ce qui

suggère que ce dernier reposait sur un soubassement surélevé ou sur un podium. La présence de marches contre l'ante sud du temple reste inexpliquée. Bien qu'il se méprenne sur l'orientation de l'édifice, J.L. Porter confirme en grande partie les indications de W.J. Bankes et note que les colonnes du portique ont roulé en contrebas du temple. D'après R. Pococke, qui les aurait vues en place, ces colonnes supportaient des chapiteaux doriques. Selon le même voyageur, le temple aurait été transformé en église. J.L. Porter en doute. Des habitants ont assuré à A. Beaulieu et R. Mouterde avoir reconnu les traces d'une abside, mais l'on peut en douter à la suite de R. Mouterde, car R. Pococke lui-même n'évoque pas cette particularité.

40 Une dédicace répétée en deux endroits du site commémore l'aménagement de la voie d'accès au sanctuaire, la construction du temple et la plantation d'un bois par Nymphaios, affranchi du tétrarque ituréen Lysanias d'Abila, entre 14 et 29 apr. J.-C. R. Pococke copie la première version du texte dans le temple (« in Ecclesia *Nebi-Abel* prope Damascum »). R. Savignac relève la seconde sur la paroi rocheuse, le long du chemin qui monte au site depuis Souk Ouadi Barada, au-dessus d'une marque qui se résume au nom du dieu entouré de six flèches rayonnantes (lire [Κρ]όνο[υ], « (propriété) de Cronos », plutôt que [Κρ]όνο[ς]). À Nébi Abel, Nymphaios se distingue également par la dédicace qu'il adresse à Zeus et Apis, les grands dieux d'Abila. Une dernière inscription, gravée sur un linteau découvert au nord-est de l'enceinte, puis remployé dans le *wéli*, rappelle la consécration d'un autel à Cronos en 166-167 apr. J.-C. par onze fidèles : les dédicants affirment agir sur l'ordre des dieux d'Abila Zeus et Apis et pour le salut des empereurs, Marc Aurèle et Lucius Vérus, pendant la période où le prêtre Soaimos exerçait le sacerdoce.

41 Des tombes rupestres sont creusées aux environs du temple. W.J. Bankes les met en relation avec le bâtiment et avec une grotte naturelle. J. Dentzer-Feydy (1999, p. 541) estime pouvoir déduire de ses indications l'existence d'un caveau rupestre sous l'édifice ; selon elle, « le fait que ce bâtiment surmontait un tombeau rupestre, sa petite taille, mais en grand appareil, sa situation dominante au bord de la falaise, face à la vallée du Barada, de même que la tradition funéraire et religieuse encore vivante sur ce site, incitent à penser qu'il s'agit du tombeau-temple de quelque important personnage ». On ne la suivra pas, car le croquis de situation de R. Savignac montre que la grotte naturelle se trouve à l'écart du temple, au nord de l'édifice et un peu plus haut sur le promontoire. Du reste, les dédicaces retrouvées sur place permettent de considérer le sanctuaire comme un haut-lieu consacré au dieu Cronos et dépendant d'Abila de Lysanias.

83. Brahlia

42 Description : Pococke 1745, p. 115 (mention de ruines entre Burhaliah et Kepher) ; Porter 1855, 1, p. 267, et 1875, p. 515-518 ; Dentzer-Feydy 1999, p. 541-542, 562, fig. 17 (notes de W.J. Bankes). Site revu.

Épigraphie : Hajjar 1977, n° 165 (dédicace au Zeus d'Héliopolis par un prêtre de la déesse Roma et du dieu Auguste César et prêtre de Zeus et d'Apis, automne 69 apr. J.-C.) ; Mouterde 1925, p. 362-363, n° 45 (dédicace à Zeus, 155-156 apr. J.-C.) ; Hajjar 1977-1978 (dédicace à Zeus et Apis, 187-188 apr. J.-C.) ; Rey-Coquais 1989b, p. 611 (*SEG* 39, 1565), cf. Rey-Coquais 1994b, p. 48 n. 39, et 1997, p. 935 (dédicace à Zeus et Apis, 245 apr. J.-C.) ; Rey-Coquais 1989b, p. 611 (*SEG* 39, 1565 ; Rey-Coquais 1997, p. 935-936 ; *RICIS* 402/1004), cf. *Bull. ép.* 1998, 499 (dédicace à Zeus aktipégaios et Apis céleste, 321-322 apr. J.-C.) ; Rey-

Coquais 1997, p. 937-938 (dédicace à Aphrodite, suivie d'une inscription commémorant la consécration d'une hydrie à Zeus et aux autres dieux).

43 Sur la rive gauche du Barada, à 1 km en aval de Souk Ouadi Barada, le site de Brahlia (1000 m d'altitude) devait faire partie de l'agglomération antique d'Abila à l'époque romaine. La partie basse du village moderne doit à ses ruines antiques d'être surnommée *Kafr el-Aouamid*. Le sanctuaire qui s'élevait à proximité de ce « Village des Colonnes » n'est connu que par les mentions rapides de voyageurs. Depuis que des travaux ont été effectués sur place dans les années 1960-1970, son site n'est plus reconnaissable, mais des éléments architecturaux témoignent encore de sa présence.

44 Lors de son passage dans la région en 1818, W.J. Bankes n'a dû voir à Brahlia-Kafr el-Aouamid qu'un temple déjà ruiné. Cependant, il note l'ouverture au sud du bâtiment, identifie son ordre, corinthien, d'après le profil de deux bases de colonnes, et remarque la présence d'une double rangée de colonnes en façade. D'après le diamètre de leur fût (1,12 m), il estime la hauteur des colonnes à 5,31 m. Selon J. Dentzer-Feydy, l'exemple des temples de la région invite plutôt à multiplier le diamètre des colonnes par un chiffre compris entre 7,5 et 8 pour évaluer leur hauteur entre 8,4 et 8,96 m. Ainsi restitué, le temple de Brahlia serait donc un édifice périptère dont les dimensions seraient comparables à celles des grands temples de Sfiré (**6 A**), Qalaat Faqra (**31 C**), Hosn Niha (**60 A**) et Majdel Aanjar (**70**).

45 Six dédicaces grecques découvertes à Brahlia dans les années 1960-1970 honorent non seulement Zeus, seul ou associé à Apis ou à des dieux anonymes, mais aussi Aphrodite et le Zeus d'Héliopolis. Les titulaires du sanctuaire sont probablement Zeus et Apis, les grands dieux d'Abila de Lysanias.

84. Fijé

46 Architecture : Pococke 1745, p. 135-136, pl. 22 (croquis) ; Dentzer-Feydy 1999, p. 543-545, fig. 19-23 (notes et relevés de W.J. Bankes, restitution hypothétique) ; Aliquot & Piraud-Fournet 2008 (étude du site et du culte, compléments d'après les photos d'I. Omeri et de Kh. Kiwan, DGAM). Site revu.

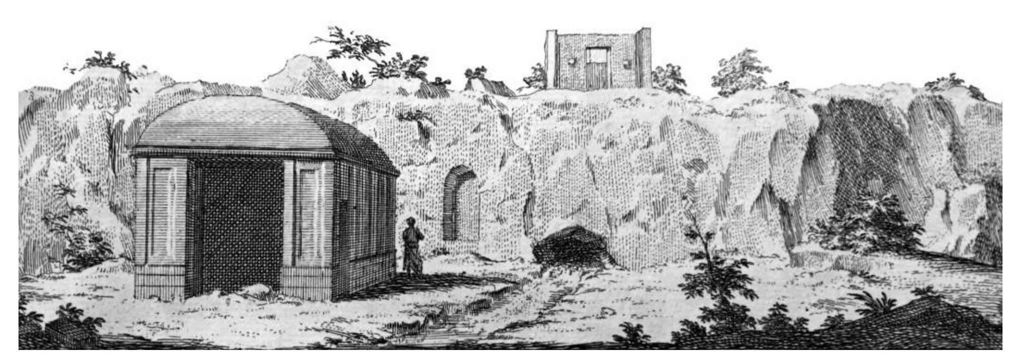
Épigraphie : Aliquot 2006-2007. Monnaies : *infra*. Sources littéraires : *Lettre à Sérapion*, éd. W.C. Wright, p. 272 (évocation des πήγαι).

47 À une vingtaine de kilomètres au nord-ouest de Damas, la source d'Ain el-Fijé augmente le débit du Barada de trente à soixante pour cent au moment où la haute vallée du fleuve, largement ouverte depuis le bourg de Souk Ouadi Barada se referme, contraignant le cours d'eau à emprunter des gorges étroites avant d'irriguer la Ghouta. Par son abondance et par sa situation aux confins de l'Abilène, Ain el-Fijé présente des caractéristiques qui ont sans doute compté dans l'identification de son site à un lieu sacré. En l'absence de fouilles, il est impossible de préciser à partir de quand le culte célébré là a donné lieu à la construction d'un sanctuaire. Les témoignages disponibles attestent toutefois que des édifices cultuels païens ont été aménagés autour de la source sous l'Empire romain. L'inscription grecque découverte sur place date de la même époque : elle rappelle la réalisation de travaux supervisés par deux responsables (épimélètes) au IIe s. ou au IIIe s. apr. J.-C.

48 Les monnaies de Damas, les mentions du site dans la littérature arabe médiévale, les relevés des voyageurs anglais R. Pococke (**fig. 204**) et W.J. Bankes, les descriptions

publiées dans les guides touristiques au début du XXe s. donnent des informations sur l'architecture du sanctuaire. En 1999, J. Dentzer-Feydy a tiré parti de ces témoignages pour proposer une restitution du plan du lieu de culte (**fig. 205**). Résumons son propos. Un petit temple (*a*) occupe la plate-forme mi-rupestre, mi-maçonnée, qui surplombe la source. Il se présente sous la forme d'une simple *cella* ouverte au sud-ouest d'environ 10 m de large sur 15 m de long, ces dimensions relativement modestes correspondant à celles des plus petits édifices cultuels de la montagne (**9**, **39**, **51**, **71**, **89**, **94**, **96**, **97**, **100**, **101**). Le *pronaos* du bâtiment est encadré par deux antes moins épaisses que les murs gouttereaux. Son mur de fond comporte une niche rectangulaire probablement destinée à accueillir la statue cultuelle. Sur le long côté est, une abside a été aménagée (de la même façon qu'à Bziza, **9**), sans doute à la suite de la transformation du temple en église, survenue au plus tard au Xe s. apr. J.-C., si l'on en croit les géographes Al-Istakhri et Ibn Hawqal. En contrebas de la plate-forme, la source s'écoule sous un passage voûté (*b*) débouchant sur un vaste bassin. Au même niveau et à l'ouest, un second bâtiment (*c*) de plan rectangulaire et plus large que le premier édifice s'ouvre au sud en une large baie encadrée de deux niches étroites. Ses longs murs latéraux, remarquablement puissants et ornés de pilastres à intervalles réguliers, présentent chacun une ouverture au sud-ouest et au sud-est, entre le premier et le second pilastre. D'après le dessin de W.J. Bankes, deux niches seraient aménagées à l'intérieur, au milieu du mur de fond et au milieu du long mur est. Dans le prolongement du mur de fond du bâtiment, vers l'est, un mur d'épaisseur plus réduite qui intègre une exèdre (*d*) dans sa construction s'incurve pour devenir tangent à la perpendiculaire par rapport à l'axe du petit temple, de manière à rejoindre l'ouverture du canal voûté. Comme un axe de symétrie peut être tracé dans l'alignement exact du canal et de l'axe médian du temple, il paraît possible à J. Dentzer-Feydy de restituer, au sud-est et en contrebas de la plate-forme, un bâtiment analogue (*c'*) à celui qui se trouve au sud-ouest. L'ensemble constituerait un bassin monumentalisé.

Fig. 204. Ain el-Fijé (**84**) : vue du site depuis le sud.



Dessin Pococke 1745.

Fig. 205. Ain el-Fijé (**84**) : plan restitué du sanctuaire.

Dessin P. Piraud-Fournet, dans Aliquot & Piraud-Fournet 2008, p. 91, fig. 5, d'après Dentzer-Feydy 1999 et les photos de la DGAM.

49 Il est possible de vérifier la pertinence des anciens relevés d'après les photos des vestiges conservés sur place. Bien qu'il soit occupé par la station de captage qui approvisionne la ville de Damas depuis les années 1930, le sanctuaire romain n'a pas entièrement disparu. En dehors de blocs isolés, les bâtiments anciens sont toujours visibles. D'après des photos récentes, qui confirment la fiabilité des relevés de W.J. Bankes, on distingue encore une partie du temple (*a*) qui s'élevait sur la plate-forme au-dessus de la source, tournant le dos au versant rocheux escarpé (**fig. 206-207**). Le mur d'entrée de sa *cella* est conservé, à gauche de la porte, sur une hauteur de six assises, jusqu'au niveau du linteau. L'encadrement de la baie est orné de deux bandeaux finement ciselés. La présence d'une console au niveau de la troisième assise rappelle un détail signalé uniquement sur le dessin de R. Pococke et permet de supposer que des éléments (statues, édicules) étaient rapportés sur la façade du temple de part et d'autre de la porte d'entrée. S'il ne reste aucune trace des aménagements intérieurs de l'édifice (niche originelle, abside latérale adventice), on observe une ouverture latérale percée dans le mur gouttereau ouest : cet indice du changement d'axe de l'édifice pourrait lui aussi témoigner de la transformation du temple en église orientée vers l'est.

Fig. 206. Ain el-Fijé (84) : le temple, vue de l'est.



Photo I. Omeri, dans Aliquot & Piraud-Fournet 2008, p. 92.

Fig. 207. Ain el-Fijé (84) : façade du temple, vue du sud.



Photo I. Omeri, dans Aliquot & Piraud-Fournet 2008, p. 92.

50 Les monuments situés en contrebas de la plate-forme ont été eux aussi profondément transformés depuis l'Antiquité (**fig. 208-210**). L'exèdre (*d*) et le départ du mur rejoignant le canal de la source (*b*) sont englobés dans la station de captage. Dans le bâtiment ouest (*c*), les trois premières assises soigneusement appareillées et visibles au-dessus du dallage semblent appartenir à l'état romain, tandis que les assises supérieures, la corniche et la voûte paraissent avoir été remontées, voire ajoutées à un édifice déjà ruiné. Les deux ouvertures pratiquées dans les longs côtés sont certainement antiques. Une photo montre que W.J. Bankes a représenté au même niveau la niche en hauteur dans le mur de fond et la seule niche qu'il pouvait voir dans la partie basse ensevelie. Depuis son passage, la mise au jour du bâtiment a révélé sept niches de dimensions similaires dans les premières assises des murs est, nord et ouest. On retrouve le même type d'aménagement dans le nymphée de Canatha (Qanawat), en Syrie du Sud (La Torre 2002 ; Breitner 2002). Ce nymphée de plan rectangulaire comporte trois niveaux séparés par des corniches filantes. Le premier niveau, enterré et maçonné, fait office de réservoir d'eau. Alimenté par un canal, il présente sur chacun de ses deux longs côtés quatre profondes niches cintrées qui permettent d'augmenter le cubage du bassin. Les deux niveaux supérieurs présentent une façade largement ouverte. L'étage intermédiaire est de plain-pied avec la terrasse sur laquelle s'élève le nymphée. Sur le mur de fond, trois niches en cul-de-four servaient probablement à exposer des statues, tandis que, sur les deux longs côtés, cinq niches et une baie rythment les deux murs latéraux tout en soulageant les arcs des niches du niveau inférieur. La couverture du bâtiment, au troisième et dernier niveau, est constituée de larges arcs couverts par des dalles de basalte. Par analogie, il est possible d'identifier la partie basse du bâtiment ouest de Fijé (*c*) au niveau intermédiaire du nymphée de Canatha : dans les deux cas, on observe une façade largement ouverte et des niches peu profondes aménagées sur trois côtés. Si l'on suit cette hypothèse, il faut supposer que l'édifice de Fijé comporte un niveau inférieur enterré, servant à l'origine de réservoir, mais aujourd'hui comblé et couvert d'un dallage. Quoi qu'il en soit, il est probable que, dans l'Antiquité, le bâtiment ouest de Fijé servait de réservoir ou de bassin monumental. Dans l'ensemble, il est possible que le niveau inférieur du sanctuaire ait été occupé par un groupe monumental composé de bassins et d'exèdres disposés en arc de cercle de part et d'autre du canal voûté de la source. Il est également tentant de rapporter à cette partie du site les éléments (vasque, blocs de dimensions variables, bases et fûts de colonnes monolithes) épars dans le jardin attenant aux ruines, ainsi que le support de la dédicace trouvée sur place. Seule une recherche approfondie sur le terrain permettra de compléter ces propositions provisoires.

Fig. 208. Ain el-Fijé (84) : vestiges de bâtiments anciens dans la station de captage, en contrebas du site, vue du sud.

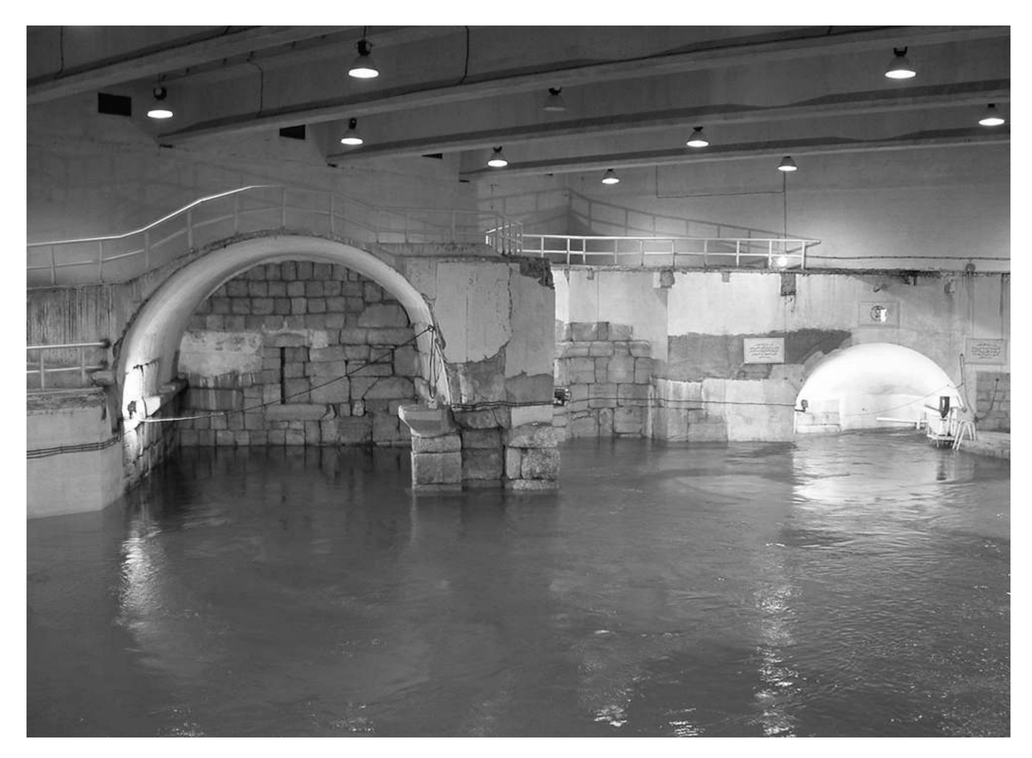


Photo I. Omeri, dans Aliquot & Piraud-Fournet 2008, p. 92.

Fig. 209. Ain el-Fijé (84) : vestiges de l'exèdre englobée dans la station de captage, en contrebas du site.



Photo Kh. Kiwan, dans Aliquot & Piraud-Fournet 2008, p. 92.

Fig. 210. Ain el-Fijé (**84**) : réservoir antique englobé dans la station de captage, en contrebas du site.

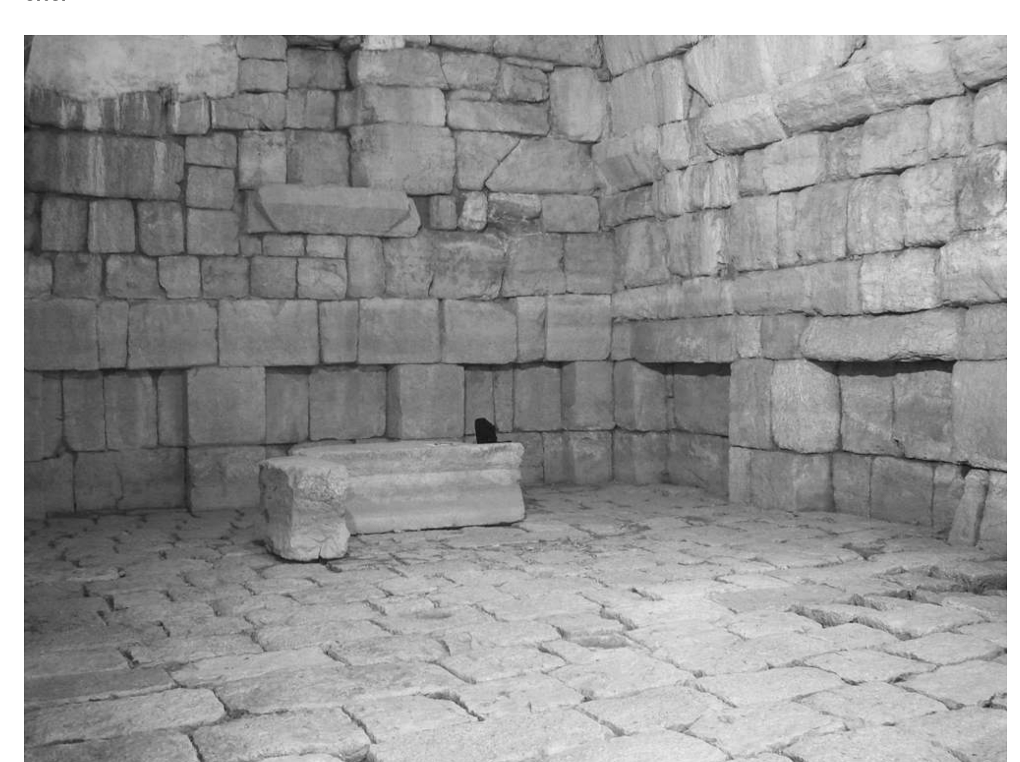


Photo Kh. Kiwan, dans Aliquot & Piraud-Fournet 2008, p. 92.

51 R. Pococke (1745, p. 135) suppose déjà, sans argument, que le sanctuaire de la source est dédié à la divinité du fleuve. Les monnaies de bronze frappées à Damas au IIIe s. apr. J.-C. permettent d'être plus affirmatif. Les exemplaires utiles à la discussion présentent tous au revers l'image stylisée d'un sanctuaire. R. Dussaud (1927, p. 290), le premier, y a reconnu, à juste titre, les bâtiments de Fijé, mais sans identifier le dieu de la source. Plus récemment, H.A. Cahn (1986) a identifié le dieu-fleuve de Damas sur les monnaies, sans pour autant le mettre en relation avec le site de la vallée du Barada. Reprenons donc la question point par point. Sur le premier type monétaire (Saulcy 1874, p. 42, n° 2, fac-similé, pl. 2, 8 ; Imhoof-Blumer 1924, p. 367, 482), frappé sous Macrin (217-218 apr. J.-C.), le temple, représenté en trois dimensions et ouvert à gauche, repose sur un haut podium maçonné, adossé à un arbre, face à un autel (**fig. 211**). La source s'écoule dans le passage voûté, sous l'escalier donnant accès au *pronaos*. Au premier plan, le buste d'un dieu-fleuve nageant vers la droite émerge des flots. Sur le second type (Cahn 1986, p. 292, n° 11), frappé sous Élagabal (218-222 apr. J.-C.), la façade du temple s'élève désormais sur le promontoire rocheux, au-dessus de la grotte où repose un dieu-fleuve portant la corne d'abondance. Sur le troisième type (Saulcy 1874, p. 47-48, n° 9 ; Imhoof-Blumer 1908, p. 170, n° 470, pl. 11, 3), frappé au nom d'Otacilia Sévéra et de Philippe l'Arabe (244-249 apr. J.-C.), un temple tétrastyle contenant une idole domine un édifice ouvert en façade par un grand arc, face à un petit autel (**fig. 212**). Il abrite l'image d'une nymphe étendue à la tête radiée, avec la corne d'abondance au creux du bras gauche et une petite statue dans la main droite. Dans le champ, la représentation des astres solaire et lunaire confère au titulaire du temple un pouvoir universel. Sous la scène, la légende grecque Πηγαί, « Les Sources », indique qu'il est bien question de Fijé : comme on l'a remarqué à la suite de

R. Dussaud, le nom arabe du site est certainement le calque du grec. Enfin, un quatrième type (**fig. 213**), frappé au nom de Salonine, sous le règne de Gallien (253-268 apr. J.-C.), et apparemment inédit, présente une scène semblable à celle du premier type, mais orientée à droite. De part et d'autre de la porte d'entrée, deux rangées de pastilles évoquent le décor rapporté sur la façade du temple. Sur le fronton, le motif discoïde rappelle les deux luminaires du troisième type, qui ornent couramment le tympan des temples romains.

Fig. 211. Ain el-Fijé (84) : le sanctuaire au revers d'un bronze de Damas frappé sous Macrin.



Fac-similé d'après Saulcy 1874, pl. 2, 8.

Fig. 212. Ain el-Fijé (84) : le sanctuaire au revers d'un bronze inédit de Damas frappé au nom de Philippe l'Arabe.



Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 211.

Fig. 213. Ain el-Fijé (**84**) : le sanctuaire au revers d'un bronze de Damas frappé au nom de Salonine.

Photo www.ancientimports.com.

52 Les monnaies de Damas livrent donc l'image, schématique et conventionnelle, d'un sanctuaire composé d'un temple surélevé par rapport au canal voûté d'où jaillit une source. Leur principal intérêt devait être d'évoquer le culte local. Or, sur ces monuments, c'est l'image du dieu-fleuve, soit nageant, soit allongé sur sa couche, qui revient comme un leitmotiv. Il paraît donc probable que le sanctuaire de Fijé était consacré au Barada, divinisé sous le nom grec *Chrysorrhoas* depuis l'époque hellénistique et honoré aussi bien en Damascène qu'en Abilène sous l'Empire romain.

85. Qalaat ed-Diwan

53 Inédit. Site vu.

54 À 1700 m d'altitude, le site antique de Qalaat ed-Diwan (ou Qasr el-Nimroud) occupe la crête du Jabal Chir Mansour, l'un des massifs secondaires de l'Antiliban, qui surplombe au nord le village moderne d'Al-Rawda (ou Batrouné), près de l'une des sources du Barada. Il comprend un sanctuaire associé à des installations funéraires et à plusieurs zones d'habitat, à l'intérieur d'un vaste enclos de gros blocs non taillés (**fig. 214**). Les ruines sont étudiées par le Service des Antiquités de la Damascène.

Fig. 214. Qalaat ed-Diwan (**85**) : l'enclos depuis le sanctuaire.



Photo J. Aliquot 2004.

55 Le sanctuaire se compose d'une enceinte rectangulaire mi-rupestre, mi-maçonnée, dont les longs côtés sont à l'est et à l'ouest, et d'un petit temple adossé au rocher qui délimite le *temenos* au sud (**fig. 215**). Toute la partie postérieure du bâtiment cultuel est taillée dans le rocher. Sa partie antérieure, construite en appareil double quadrangulaire avec des blocs parallélépipédiques de dimensions variables, est adossée à la paroi rocheuse (**fig. 216-217**). Elle repose sur un soubassement. Le temple comporte un *pronaos* et une *cella* dont les murs gouttereaux se prolongent par des antes. Il est possible que deux colonnes se soient élevées entre les antes, mais aucun indice ne témoigne de leur présence. Les antes qui encadrent le *pronaos* ne sont pas disposées de manière symétrique de part et d'autre de l'axe du bâtiment : contrairement à l'ante gauche, qui se trouve dans le prolongement du long côté est de l'édifice, l'ante droite est décalée vers l'ouest, le mur de façade marquant un décrochement dans cette direction. Une autre particularité du temple réside dans ses antes à demi-colonnes engagées axiales : dans la région, on ne retrouve ce dispositif qu'à Mdoukha sur l'Hermon (**92**). Les parties supérieures de l'élévation et la couverture du portique se sont effondrées vers le nord, en face de l'édifice. Au-delà du mur de façade se trouve une première salle mi-maçonnée, mi-rupestre, dont la première moitié détermine une baie couverte d'un arc en plein cintre. Au fond de la *cella*, on distingue une petite pièce rectangulaire rupestre précédée d'une autre salle et d'un vestibule entre deux antes. L'entrée dans la pièce du fond du bâtiment est matérialisée par une seconde baie couverte par un arc ; tout comme la salle qui la précède, cette ouverture est taillée dans le rocher.

Fig. 215. Qalaat ed-Diwan (85) : le sanctuaire, vue du nord.

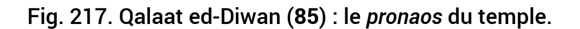


Photo J. Aliquot 2004.

Fig. 216. Qalaat ed-Diwan (85) : façade du temple.



Photo J. Aliquot 2004.


Fig. 217. Qalaat ed-Diwan (**85**) : le *pronaos* du temple.

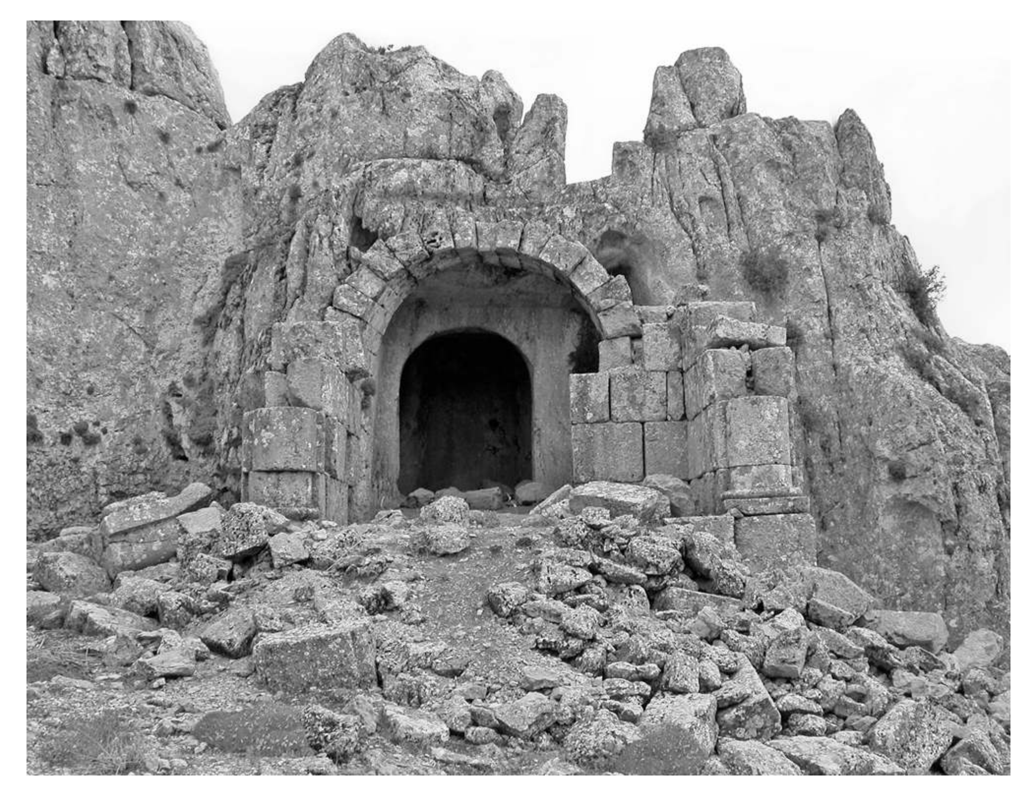


Photo J. Aliquot 2004.

56 Dans la cour, on distingue encore deux éboulis, le premier à l'angle nord-est et le second face au bâtiment principal vers le nord : ils sont formés de blocs parallélépipédiques, de plusieurs blocs de corniche et de tambours de demi-colonnes engagées axiales, qui pourraient appartenir à des annexes du temple. Un passage est taillé dans le roc sur le long côté est de la cour, près de l'angle nord-est. Il débouche sur un ensemble de chapelles aménagées dans la façade rocheuse qui fait face à l'est. L'une de ces chapelles est surmontée d'une stèle funéraire et associée à un autel (**fig. 218-219**).

Fig. 218. Qalaat ed-Diwan (85) : chapelle funéraire.

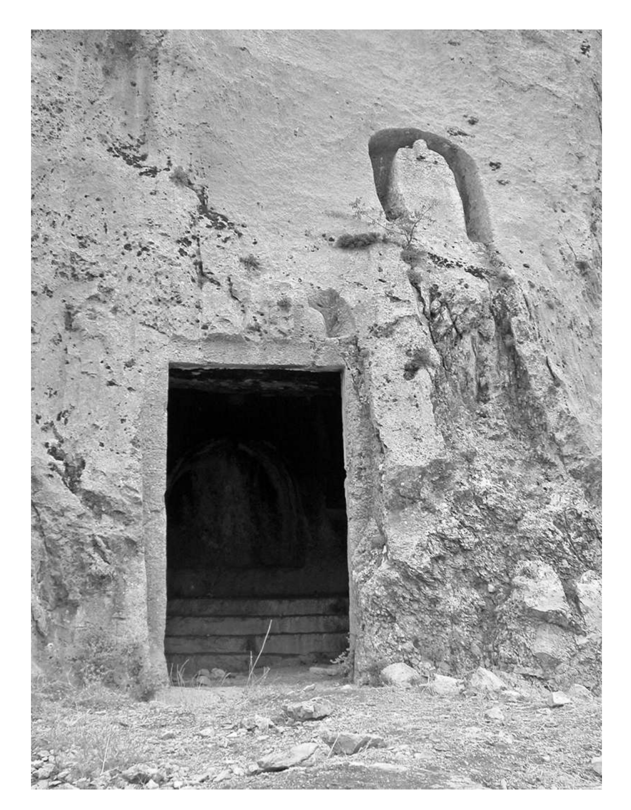


Photo J. Aliquot 2004.

Fig. 219. Qalaat ed-Diwan (85) : l'intérieur de la chapelle funéraire.



Photo J. Aliquot 2004.

86. Dimas

57 Inédit (informations I. Omeri, DGAM). Site non revu.

58 Un site antique a été repéré par le Service des Antiquités de la Damascène sur le versant oriental du Jabal Mazar, entre Dimas à l'est et Deir el-Aachaiyer à l'ouest. Il comprend un sanctuaire englobé dans l'habitat d'un village de l'époque romaine.

Hermon ouest

87. Jdeidet Yabous

1 Description, épigraphie : *IGLS* 11, 18-19. Site revu.

2 Le site antique de Jdeidet Yabous (1450 m d'altitude) occupe le plateau du Dahr el-Jdeidé, sur le revers occidental du Jabal ech-Chakouf, à 2 km à l'ouest/sud-ouest du poste syrien de la frontière syro-libanaise, non loin au nord-ouest d'une source connue sous le nom d' *Ain Qaniya*. Parmi les auteurs qui signalent son existence, R. Mouterde propose déjà d'y localiser le village romain d'Ainkania, mentionné dans une inscription découverte sur le site voisin de Qasr Hammara (**88***). Depuis 2003, le Service des Antiquités de la Damascène a entrepris des fouilles systématiques à Jdeidet Yabous, dégageant partiellement des tombes à fosse romaines ainsi que diverses installations protobyzantines et médiévales. Des blocs de grand appareil et des éléments architecturaux (**fig. 220**) sont épars autour du corps de bâtiment principal (linteau de porte inscrit, bases et tambours de colonnes, piédestaux, fragments de niches cintrées, bloc d'escalier, fragment de corniche corinthienne). Ils appartiennent à un sanctuaire romain dont l'emplacement demeure inconnu à ce jour et dont le titulaire pourrait être le Zeus topique du village d'Ainkania.

Fig. 220. Jdeidet Yabous (87) : bloc de corniche corinthienne.



Photo J. Aliquot 2004.

88. *Qasr Hammara

3 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 195-197, pl. 79 (état des lieux en 1904) ; Ghadban 1985 (travaux d'H. Kalayan, années 1970) ; Nordiguian 2005, p. 94-99. Photos : Taylor 1971, p. 148-149. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2986, complété par Ghadban 1985, p. 304-309 (*SEG* 37, 1445), et corrigé dans Aliquot 2007-2009.

4 Le site antique de Qasr Hammara occupe le versant méridional d'un vallon qui constitue une voie de passage naturelle entre la Békaa libanaise et la trouée du Barada, à environ 3 km au nord-est du village moderne de Hammara (rebaptisé *Manara* depuis 1968) et à mi-chemin entre Masnaa au nord et Kamid el-Loz au sud. Des blocs appartenant à un ou à plusieurs édifices romains sont ici remployés dans des installations protobyzantines dont la nature est discutée. D. Krencker et W. Zschietzschmann, suivis par G. Taylor et par C. Ghadban, reconnaissent une basilique à abside chrétienne et une maison à l'intérieur d'une même enceinte. L. Nordiguian relève les éléments d'un pressoir à l'intérieur du bâtiment identifié à une église (**fig. 221**) et suggère que cet édifice et l'habitat en contrebas ont fait partie d'un monastère.

Fig. 221. Qasr Hammara (88*) : bâtiment à péristyle remployant les blocs d'un sanctuaire romain.



Photo J. Aliquot 2002.

Si l'on discute de la nature du site antique aux époques les plus récentes, en revanche, on s'accorde pour attribuer les plus anciens blocs repérés sur place à un sanctuaire romain. En dehors d'un petit autel votif anépigraphe, les indices les plus probants consistent en un groupe d'éléments architecturaux constitué de bases de colonnes et de demi-colonnes épannelées, d'un chapiteau d'ordre ionique, de deux fragments ornés d'une conque et de motifs végétaux et enfin d'une série de blocs d'architrave, dont deux portent une dédicace grecque païenne manifestement gravée sous l'Empire romain (**fig. 222-223**) : Ἀγαθῇ Τύ[χ]ῃ · μ̣[εγίστου θε]ο̣ῦ̣ Διός · α[ὔ]ξι Τύχη Αι[νκανιας · ἔτους - - -],| ἐπὶ Αβιμμεους Ἀ̣π̣ο̣λιναρίου ἀρχιε<ιε>ρέως θ[εοῦ - - -],| Αὐρήλιοι Βαρελαας Φιλίππου καὶ Οκβεος Οκβεο̣υ̣ [καὶ - - -]Κ̣[- - - Β]ουρκ[εου] | καὶ Βήρυλλος Αβιμμεους καὶ Αειανης Γερμα̣ν̣[οῦ κ]αὶ Αβιμμης Ἀπολλωνίου | καὶ Μακεδόνης Αβιμμεους καὶ Βεελιαβος Δ̣[ι]οδώρου καὶ Βαρελααs Αζιζου, Ζεῦ βοήθι,| ἐπιμελητὲ ἀπὸ κώμης Αινκανιας ἔκτισαν τὸ [τετρ]άστοον ἐξ ἀναλωμάτων τῆς αὐτῆς Α̣ν[κ]αν[ι]ας. Traduction : « À la Bonne Fortune. (Propriété) du très-grand dieu Zeus. Augmente, Fortune d'Ainkania ! L'an..., sous Abimmès fils d'Apollinarios, grand-prêtre du dieu (ou des dieux)..., les *Aurelii* Barélaas fils de Philippos, Ocbéos fils d'Ocbéos, ... fils de Bourcéos, Béryllos fils d'Abimmès, Aianès fils de Germanos, Abimmès fils d'Apollonios, Macédonès fils d'Abimmès, Beeliabos fils de Diodoros, Barélaas fils d'Azizos (ô Zeus, sois secourable !), épimélètes du village d'Ainkania, ont construit le quadriportique aux frais du même village d'Ainkania. »

Fig. 222. Qasr Hammara (88*) : l’architrave inscrite, bloc de gauche.

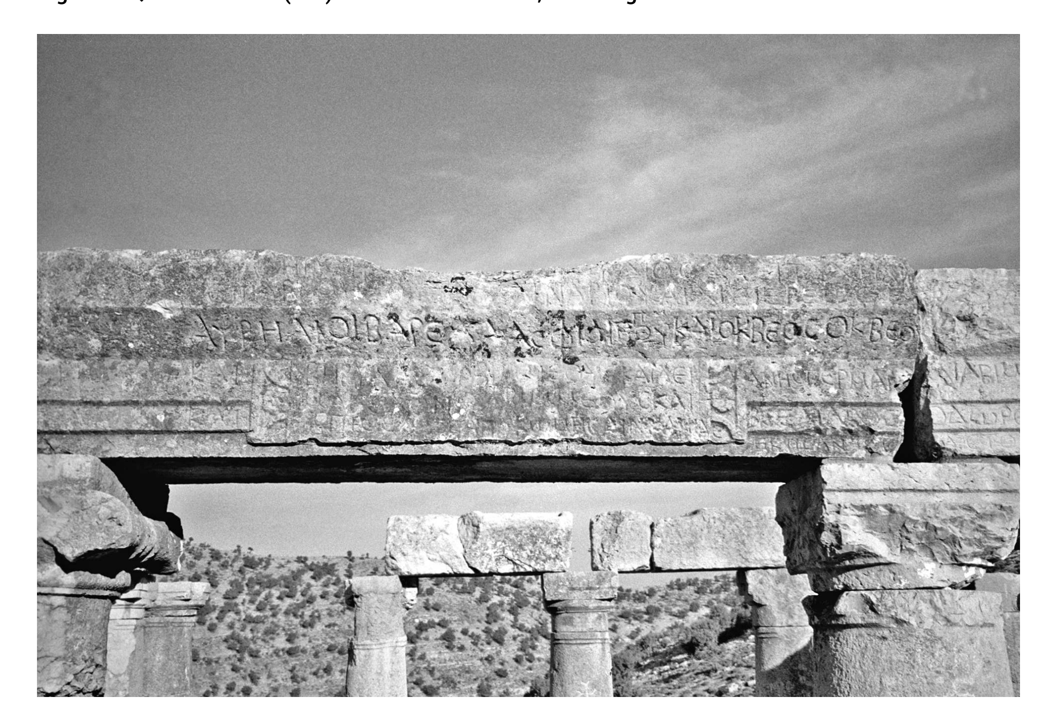


Photo J. Aliquot 2002.

Fig. 223. Qasr Hammara (88*) : l’architrave inscrite, bloc de droite.



Photo J. Aliquot 2002.

6 L’objet de la dédicace serait un édifice pourvu de portiques sur quatre côtés (pour d’autres attestations du terme τετράστοον, voir *SEG* 28, 706 ; 36, 1281 ; 44, 1222). On peut supposer qu’il s’agit de portiques bordant la cour du temple, à l’intérieur du péribole. De telles installations sont attestées à Yanouh (**24**), Qalaat Faqra (**31**), Chhim (**39**) et Baalbek (

54), par exemple. La reprise des travaux de terrain permettrait peut-être de préciser davantage l'aspect du sanctuaire à l'époque romaine et les étapes de sa transformation depuis la fin de l'Antiquité. En ce cas, il faudra tenir compte du fait que les blocs d'architrave remployés dans les bâtiments tardifs de Qasr Hammara ne proviennent sans doute pas du temple lui-même, mais d'édifices annexes.

7 Le site antique d'Ainkania, quant à lui, doit être distingué de celui de Qasr Hammara, contrairement à ce qu'indiquent G. Taylor (1971, p. 149) et Y. Hajjar (1990c, p. 2530, 2560-2561, 2590). Comme le rappelle C. Ghadban, on suppose depuis longtemps que ce site occupe le plateau qui domine Qasr Hammara, à une distance de 5 km vers l'est. La découverte récente, entre le village syrien de Jdeidet Yabous et le lieu-dit d'Ain Qaniya, d'éléments architecturaux appartenant à un sanctuaire romain (**87**), avec des inscriptions païennes à caractère votif, tend à confirmer la localisation hypothétique du site antique d'Ainkania. On ne peut exclure que les blocs remployés à Qasr Hammara proviennent de là. Il est toutefois plus vraisemblable que les gens d'Ainkania ont fait aménager un sanctuaire à Qasr Hammara même, sur le territoire de leur village. Notre texte pourrait ainsi donner une idée de l'organisation et de l'étendue d'une petite bourgade de l'Antiliban sous l'Empire romain.

8 D'après le gentilice latin que portent les responsables villageois, *Aurelius*, les travaux ont eu lieu après la généralisation du droit de cité, survenue sous Caracalla en 212 apr. J.-C. Le formulaire utilisé permet peut-être d'assigner à la dédicace une date assez basse, entre le milieu du IIIe s. apr. J.-C. et le début du siècle suivant. Les expressions les plus remarquables en l'occurrence, Ζεῦ βοήθι et αὔξι Τύχη Αινκανιας, sont bien attestées dans un contexte à la fois païen et tardif. La première se retrouve en 293-294 apr. J.-C. sous la forme Ζεῦ Ὀβόδα βοήθει κτλ., dans le Néguev (*SEG* 28, 1370). Plus près de Qasr Hammara, on la rencontre aussi à Baalbek, en tête d'une dédicace au seigneur Cronos, dont la date a disparu (*IGLS* 6, 2740). La seconde évoque les acclamations du type αὔξι ἡ Τύχη τῆς πόλεως, « augmente, Fortune de la cité ! », surtout fréquentes à basse époque (Roueché 1989, n° 186, à Aphrodisias de Carie ; cf. Robert 1960, p. 23-25). L'usage de ces expressions témoignerait de l'adaptation, par les habitants d'un village de l'Antiliban, de formules devenues courantes dans les cités de l'Orient romain au cours de l'Antiquité tardive.

89. Haloua

9 Architecture : Dentzer-Feydy 1999, p. 532-533, fig. 7 (notes et relevés de W.J. Bankes) ; Taylor 1971, p. 131-133 ; Aliquot 2004a. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 1-3.

10 Deux sanctuaires et une nécropole se trouvent aux abords de Haloua (1400 m d'altitude).

Sanctuaire ouest (A)

11 Le sanctuaire occupe le sommet de la colline qui domine le village à l'ouest, à environ 1450 m d'altitude. Son site est nommé *El-Qasr* sur la carte du Liban au 20 000e (feuille d'Aita el-Foukhar, 1963). En 1816, le voyageur anglais W.J. Bankes a relevé le plan d'un petit temple à antes de 12,80 m de long sur 8,23 m de large, dont la situation sur une colline, à proximité d'un second bâtiment, et l'orientation à l'est correspondent aux indications données par G. Taylor. On peut encore voir les ruines du temple bâti avec le

calcaire local et dont la *cella* est partiellement recouverte par une construction en béton. En revanche, il n'y a aucune trace du second bâtiment que W.J. Bankes et G. Taylor mentionnent et qui serait parallèle au premier. Le mur que W.J. Bankes a relevé au nord du temple pourrait correspondre à une portion du péribole, dont le tracé est encore visible par endroits.

Sanctuaire nord-ouest (B)

12 Le sanctuaire nord-ouest s'élève au pied d'un escarpement rocheux dont la paroi fait face à l'est, selon une disposition connue sur l'Hermon à Ain Aata (**102**) et à Qasr Chbib près d'Arné (**113**). Une chambre est creusée dans la paroi rocheuse, au nord du temple. Des banquettes sont aménagées sur deux côtés, dans le mur de fond de la pièce et à droite de l'entrée. On peut faire l'hypothèse que cette installation rupestre, dont la préparation a pu fournir les blocs mis en œuvre dans le sanctuaire, a servi d'annexe au temple auquel elle est accolée.

13 Les photos de G. Taylor sont d'autant plus intéressantes que l'édifice cultuel a été endommagé depuis les années 1960 (**fig. 224**). Elles montrent que celui-ci s'élevait sur un podium, qu'il s'ouvrait au nord/nord-est et que sa *cella* était pourvue de pilastres d'angle à l'arrière. Le temple n'avait apparemment pas de portique. Sa façade, qui n'est plus visible aujourd'hui, présentait une seule porte encadrée par un chambranle mouluré et précédée d'un escalier. Par sa taille modeste et par l'absence de portique, le temple du sanctuaire nord-ouest est comparable à la petite chapelle absidiale de Burqush (**107 A**).



Fig. 224. Haloua (**89**) : ruines du temple nord-ouest (**B**).



Photo J. Aliquot 2004.

14 Des fouilles clandestines ont abouti au dégagement de nouveaux blocs sculptés. Le fragment d'un fronton à base en arc gît au nord-est du temple (**fig. 225**). Ses dimensions actuelles (0,78 x 1,90 x *ca* 0,60 m) laissent supposer sa position. Son appartenance à l'entablement de la porte d'entrée du temple est possible, comme le montre l'exemple de la chapelle de Burqush, mais le dessin en arc de l'horizontale de base suggère que le bloc appartenait plutôt à l'entablement d'un édicule qui aurait pris place dans le sanctuaire, peut-être sur la façade ou au fond du temple. Tandis que le décor du fronton est simplement esquissé au moyen de lignes préparatoires gravées sur sa face antérieure, celui de l'arc est plus élaboré. Il comporte un registre inférieur orné d'un bas-relief et surmonté d'un chanfrein. Au milieu du tympan, le buste d'un personnage vêtu d'une tunique émerge d'une large couronne. Le nimbe radié qui entoure sa tête le désigne comme un dieu solaire ; l'apparition de son buste permet de supposer l'existence d'une seconde niche où figurerait celui d'une divinité affublée d'un croissant de lune, conformément à la symbolique fréquente sur les monuments religieux du Proche-Orient romain selon laquelle Sol et Luna expriment la toute-puissance d'une divinité suprême. Deux Victoires en vol sont représentées de face de part et d'autre de la couronne enrubannée, qu'elles soutiennent d'une main. Elles sont vêtues d'une longue robe flottant au vent et d'une tunique à manches courtes resserrée sous la poitrine. Leurs cheveux sont rejetés en mèches vers l'arrière, offrant l'aspect d'une couronne formée de stries parallèles autour de leur visage. Chaque Victoire porte une grande palme verticale stylisée, mais seules les feuilles de la palme portée par la Victoire de droite sont dessinées. Le dessin de leur visage est plus finement exécuté, en particulier celui de leurs grands yeux en amande aux pupilles saillantes. Le décor du fronton présente ainsi les caractéristiques de la sculpture locale, y compris par son état d'inachèvement. Quant au thème de la Victoire couronnant le dieu, récurrent dans le décor architectural des temples romains, il symbolise l'investiture céleste des dieux.

Fig. 225. Haloua (89) : fronton d'un édicule.



Photo J. Aliquot 2002.

15 Dans les décombres de la *cella* du temple, un petit bloc calcaire brisé porte la représentation d'un personnage en pied, dont on ne distingue plus l'habit drapé que dans sa partie inférieure, à gauche des bustes de deux personnages disposés de part et d'autre

d'un autel, vêtus d'une tunique et coiffés du bonnet conique caractéristique des Dioscures, qui sont parfois les acolytes des dieux suprêmes du Proche-Orient. Le même bloc porte une inscription datée de juillet 172 apr. J.-C. (*IGLS* 11, 2). Le sanctuaire fonctionne donc dans le dernier tiers du IIe s. apr. J.-C. et, à cette époque, une partie de son décor est réalisée. L'état de conservation du fragment sculpté ne permet pas d'identifier la divinité principale du sanctuaire. Celle-ci pourrait être le dieu saint connu par une autre inscription de Haloua, mais rien ne l'assure car la stèle sur laquelle elle est gravée a été découverte en remploi dans le village moderne (*IGLS* 11, 1).

90. Yanta

16 Description, photos : Taylor 1971, p. 84-85 ; Nordiguian 2005, p. 102-103. Site revu.

17 Les ruines d'un sanctuaire romain émergent des terrasses aménagées sur le versant nord de la colline de Kors er-Rous, à 1400 m d'altitude, à droite de la route qui mène au village moderne de Yanta. Elles comprennent les vestiges d'un temple à l'intérieur d'un péribole de plan rectangulaire dont les longs côtés étaient au nord et au sud. Le mur d'enceinte est bien conservé sur le long côté nord du *temenos*. L'entrée dans le sanctuaire se faisait à l'est, du côté où l'on relève la présence des chambranles et du linteau d'une porte monumentale (**fig. 226**). Le mur nord et l'angle nord-est du temple sont eux aussi conservés. D'autres blocs épars sur le site peuvent provenir du sanctuaire (tambours de colonne à fût lisse). Du côté gauche de la route, on voit les vestiges de plusieurs bâtiments (blocs appareillés, fûts de colonne monolithes), ainsi qu'une nécropole formée de dizaines de tombes rupestres individuelles ou collectives.

Fig. 226. Yanta (90) : l'entrée du péribole, vue du sud-est.



Photo J. Aliquot 2003.

91. Bakka

18 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 175, 279, 296, pl. 69 et 117, 15 (état des lieux en 1903, classement parmi les temples anciens et récents, par inadvertance). Photos : Taylor 1971, p. 79. Site revu.

19 Les ruines d'un sanctuaire sont englobées dans le village de Bakka (1480 m d'altitude). D. Krencker et W. Zschietzschmann n'ont étudié que le temple qui s'élève encore sur le site. À l'ouest de ce bâtiment, on peut pourtant suivre le tracé du péribole sur le long côté sud du sanctuaire et sur son petit côté ouest. Dans les maisons modernes qui occupent l'espace correspondant à la cour du sanctuaire, à l'est du temple, on repère encore les traces d'un puissant dallage. Le temple est fondé sur un massif et sur un haut podium dont la base et la corniche, de manière remarquable, sont finement moulurées (**fig. 227**). Il s'agissait d'un édifice tétrastyle prostyle, ouvert à l'est, comprenant un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle la plate-forme d'un *adyton* surmontait une crypte. On pénétrait dans la *cella* par une porte unique. L'espace intérieur du bâtiment est presque entièrement démonté, mais on peut toujours accéder à la crypte que devait surmonter la plate-forme de l'*adyton*. Les abords du temple ont été déblayés, laissant apparaître plusieurs blocs décorés appartenant à l'entablement de l'édifice cultuel. La découverte d'un chapiteau dont le diamètre correspond à celui d'une colonne retrouvée à proximité du sanctuaire laisse supposer que l'ordre du temple (**fig. 228**), inconnu des membres de la mission allemande, est l'ordre corinthien.

Fig. 227. Bakka (91) : le podium du temple, vue du nord-ouest.



Photo J. Aliquot 2004.

Fig. 228. Bakka (**91**) : chapiteau corinthien.

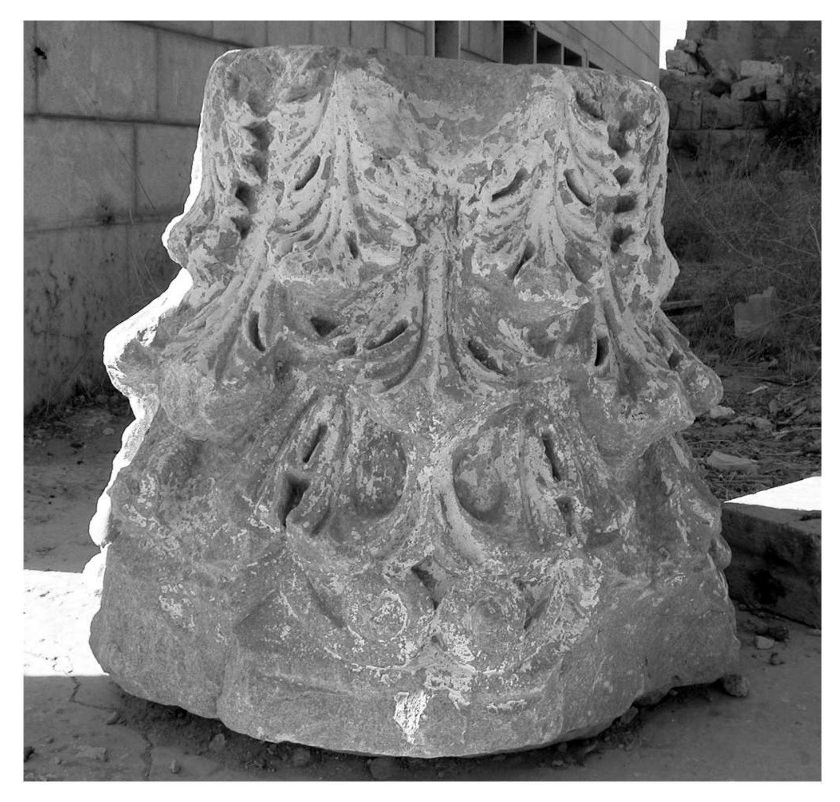


Photo J. Aliquot 2004.

92. Mdoukha

20 Description : Taylor 1971, p. 128-130. Site revu.

21 Un sanctuaire isolé occupe la crête du Jabal el-Qsair, au sud de Mdoukha. À 1350 m d'altitude, il surplombe le village moderne de plus de 200 m. On ne distingue en surface aucune trace d'un mur de péribole. Le bâtiment principal du sanctuaire est un petit temple, bâti avec le calcaire local. Cet édifice à antes sur podium s'ouvre au sud. La majeure partie de la *cella* s'est effondrée au nord, probablement à la suite d'un glissement de terrain. La particularité du temple réside dans la forme de ses antes, pourvues à leur extrémité d'une demi-colonne engagée axiale, alors que la plupart des temples de l'Hermon qui présentent ce type de plan ont des antes rectangulaires ou carrées ; ce dispositif n'est toutefois pas inconnu dans la région (**85**). Le soubassement d'un second édifice est visible à l'est du temple (**fig. 229**). Il a pu supporter un autel monumental ou un bâtiment annexe du sanctuaire.



Fig. 229. Mdoukha (**92**) : le temple, vue depuis le second édifice.



Photo J. Aliquot 2003.

93. *Qalaat al-Amoud

22 Description : Taylor 1971, p. 155. Site revu.

23 L'un des bâtiments repérés sur le site de Qalaat al-Amoud, la « Citadelle de la Colonne » (1300 m d'altitude), pourrait être un temple romain, selon G. Taylor. L'édifice, de plan rectangulaire, s'adossait à un pan de rocher surplombant le Ouadi Hamrat. Il n'en reste quasiment rien aujourd'hui.

94. Khirbet el-Knissé

24 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 174-175, 279, pl. 118, 24 et 29 (état des lieux en 1901-1904, classement parmi les temples anciens). Photos : Taylor 1971, p. 80-83 ; Nordiguian 2005, p. 100-101. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 6, 2987 (mention d'un prêtre).

25 Sur un flanc du Jabal el-Baiyada, au sud de Yanta, le lieu-dit de Khirbet el-Knissé (1400 m d'altitude) est un champ de ruines antique et médiéval. Il comprend deux temples romains.

Temple sud (A)

26 Le temple surplombe le site au sud, sur une éminence. Dépourvu de podium, il repose sur la roche. Il s'agit d'un édifice distyle *in antis*, ouvert au nord-est, dont seuls l'angle sud et le mur est sont conservés (**fig. 230**). À l'exception de son long mur oriental, partiellement taillé dans le rocher, ses murs sont dressés en moyen appareil. Il ne subsiste des deux

colonnes de la façade qu'une base attique au profil particulièrement allongé. L'aménagement intérieur de la *cella* est indéterminé.

Fig. 230. Khirbet el-Knissé (**94**) : temple sud (**A**).



Photo J. Aliquot 2004.

Temple nord (B)

27 Au nord du site, un second temple ouvert à l'est s'élevait à l'intérieur d'une enceinte dont la porte moulurée et le mur sont visibles par endroits. Son plan est identique à celui du premier, à cela près que ses antes sont moins larges que les murs de sa *cella* et que ses murs supportent une architrave (**fig. 231**).

Fig. 231. Khirbet el-Knissé (94) : temple nord (B).



Photo J. Aliquot 2004.

95. *Kfar Qouq

28 Description : Waddington, *I. Syrie* 2557 *e* comm. ; Taylor 1971, p. 145. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 5.

29 Kfar Qouq (1200 m d'altitude) est établi en bordure d'un poljé au nord de Rachaiya. W.-H. Waddington signale là « les ruines d'un temple et quelques fragments d'inscriptions qui mériteraient d'être examinés ». Depuis le XIX[e] s., des éléments architecturaux sont repérés en remploi dans les constructions modernes du village. G. Taylor relève un chapiteau ionique qui pourrait donner une indication sur l'ordre du bâtiment cultuel. Les chapiteaux doriques conservés dans la grande *birkeh* du village invitent toutefois à laisser la question ouverte. Une dédicace grecque est gravée sur un grand linteau de porte fiché en terre sur la place de Kfar Qouq : le caractère votif du texte et la nature de son support pourraient indiquer la participation du dédicant à l'aménagement du sanctuaire dont l'emplacement est indéterminé.

96. Aaiha

30 Architecture : Dentzer-Feydy 1999, p. 528-531, 547-550, fig. 2-5 (notes, vue en perspective du temple et dessin d'un chapiteau par W.J. Bankes). Photos : Mouterde 1951-1952, p. 33-35, pl. 7, 3 (chapiteau) ; Taylor 1971, p. 134-135 ; Nordiguian 2005, p. 107. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 7 (dédicace du temple), 8-11 (nécropole).

31 Un sanctuaire et une nécropole rupestre sont englobés dans la partie haute du village de Aaiha (1200 m d’altitude), qui domine le poljé de Kfar Qouq, au nord de Rachaiya. W.J. Bankes décrit et dessine son temple, un petit édifice distyle *in antis* d’ordre ionique, en calcaire blanc, ouvert à l’est, avec des pilastres d’angle à l’arrière. Le bâtiment a pratiquement disparu aujourd’hui, mais on distingue toujours sur le site le mur nord du péribole du sanctuaire, qui soutient des terrasses, le podium finement mouluré du temple et l’angle nord-est de cet édifice (**fig. 232**). J. Dentzer-Feydy propose de dater la construction du temple au IIe s. apr. J.-C. en se fondant sur l’analyse du décor architectural. Une dédicace précise que le bâtiment a été achevé en 92 apr. J.-C. sous la surveillance d’un prêtre et grâce à des fonds sacrés.

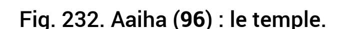


Fig. 232. Aaiha (**96**) : le temple.



Photo J. Aliquot 2003.

97. El-Aaqbé

32 Architecture : Warren 1870c, p. 228 ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 265-266 (Akraba). Photos : Taylor 1971, p. 78 ; Nordiguian 2005, p. 106. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 6.

33 Un petit temple à antes sur podium, ouvert au sud-est, a été relevé aux environs du village d’El-Aaqbé (1040 m d’altitude), à l’ouest de Rachaiya.

98. *Haouch Hafoufa

34 Description : Taylor 1971, p. 150. Site revu.

35 À Haouch Hafoufa (1150 m d’altitude), G. Taylor signale des vestiges qui auraient appartenu à un temple, près de tombes rupestres. Aujourd’hui, on ne distingue plus sur le site que quelques fûts de colonnes et des blocs calcaires de moyen appareil.

99. Nébi Safa

36 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 205-212, pl. 83-88 et 118, 35 (état des lieux en 1904, compléments en 1933) ; Amy 1950, p. 112 (escaliers). Photos : Taylor 1971, p. 76-77 ; Nordiguian 2005, p. 122-123. Site revu.

37 Le village de Nébi Safa (1130 m d'altitude) occupe la crête du Jabal Bir ed-Dahr, qui domine le sud de la Békaa, à l'ouest, et la vallée du Ouadi et-Teim, à l'est. Il doit son nom actuel à un *wéli* musulman. Son nom ancien, toujours reporté sur les cartes modernes, est *Thalthatha*. Un temple romain s'élève à flanc de colline au nord du village. On repère à ses abords quelques sarcophages en pierre, ainsi que des installations rupestres (tombes, pressoirs). Le temple est menacé par des travaux de construction, mais il est toujours possible de vérifier la description de D. Krencker et W. Zschietzschmann. Le bâtiment s'ouvre exactement à l'est. Il repose sur un massif de fondations et sur un podium dans lequel un escalier monumental aujourd'hui démonté était intégré. À l'arrière du bâtiment, vers l'ouest, la corniche du podium n'est pas saillante, ce qui implique que le temple s'adossait à une autre construction, sans doute le mur de fond d'un péribole dont il ne reste rien actuellement.

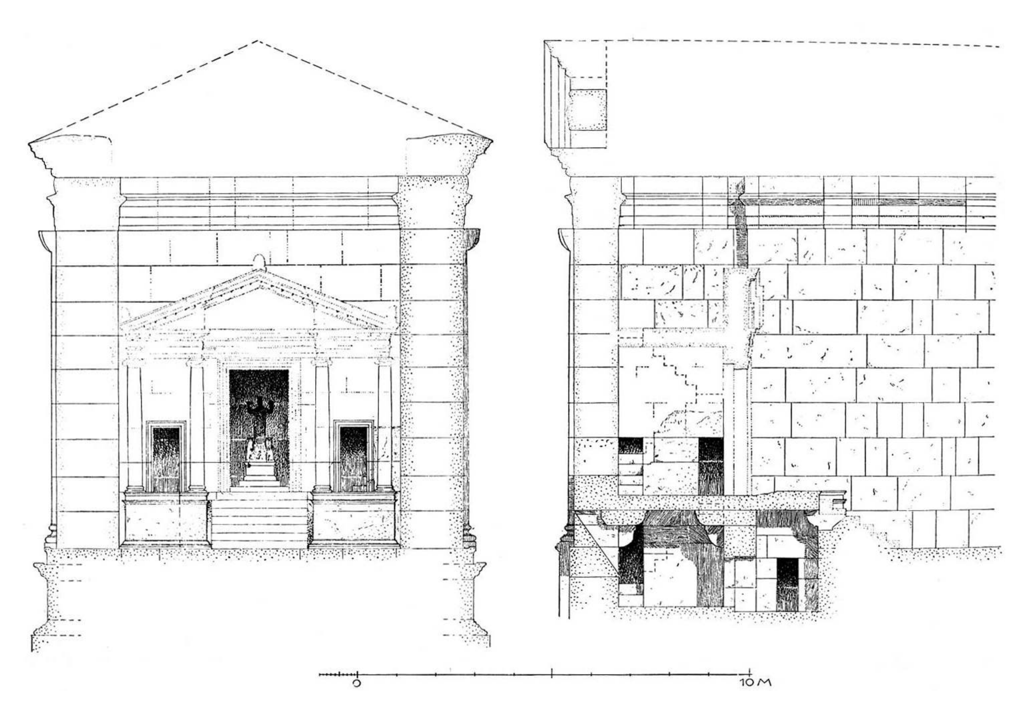
38 Le temple est un édifice distyle *in antis* d'ordre ionique, comprenant un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle la plate-forme d'un *adyton* surmontait une crypte bipartite (**fig. 233-234**). Le *pronaos* et la *cella* s'élèvent sur un degré dont la partie en débord est ornée d'une moulure inachevée. À l'ouest, le parement extérieur des murs du temple est pourvu de pilastres d'angle carrés reposant sur des bases attiques et supportant des chapiteaux ioniques à volutes obliques. Les antes qui encadrent le *pronaos* à l'est présentent le même décor. Leurs murs, bâtis en appareil simple, sont beaucoup moins épais que ceux de la *cella*, construits en appareil double, sans que cette disproportion se remarque de l'extérieur. Au fond du *pronaos*, le mur d'entrée du temple présente une baie axiale unique et peut-être encadrée de niches. Vu la largeur réduite du bâtiment, l'existence de portes latérales est peu vraisemblable.

Fig. 233. Nébi Safa (99) : l'angle nord-ouest de la *cella*.



Photo J. Aliquot 2002.

Fig. 234. Nébi Safa (99) : vues en coupe restituées de la *cella*, de la plate-forme de l'*adyton* et de la crypte.



Dessins W. Hensch, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 86.

39 La *cella* est encombrée d'éboulis. Son aménagement interne est mal connu, à l'exception de la plate-forme de l'*adyton*, qui couvre toute sa largeur au fond du temple. L'escalier qui conduit au niveau supérieur est à moitié intégré dans la plate-forme, comme dans les temples voisins d'Ain Horché (**101**) et d'Habbariyé (**103**), par exemple. La façade de l' *adyton* présente la particularité d'être fermée par un mur pourvu de trois portes et couronné d'un fronton. Dans l'angle nord-ouest du temple, un escalier débouchait peut-être sur une pièce située au-dessus de l'*adyton*, selon un dispositif qui se retrouverait à Habbariyé. L'escalier donnant accès à la crypte est aménagé au même endroit. Sous l' *adyton*, la crypte occupe toute la largeur du bâtiment et se compose d'une pièce principale, conduisant à un groupe de trois salles plus petites.

40 Pour ce qui est de l'élévation de la *cella*, une partie seulement du mur gouttereau nord tient debout, mais tout l'angle nord-ouest du temple est conservé jusqu'au niveau du fronton, ce qui permet de restituer son entablement et sa couverture. Il faut peut-être placer deux blocs ornés de bas-reliefs anthropomorphes sur le tympan des frontons du temple ; l'un des reliefs rappelle le *gorgoneion* tympanal de Rakhlé (**106 C**). La puissance des murs du temple et l'existence de l'escalier montant dans l'angle nord-ouest a fait supposer à R. Amy, de manière quelque peu gratuite, que la *cella* avait pu être voûtée et surmontée d'une terrasse à l'extrados, à laquelle on aurait accédé depuis l'*adyton*.

100. Libbaya

41 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 176, pl. 118, 25 (état des lieux en 1901-1904). Site revu.

42 Un petit temple distyle *in antis* d'ordre corinthien, dépourvu de podium et ouvert à l'est, s'élevait à l'est de Libbaya (1230 m d'altitude), sur la crête du Jabal Bir ed-Dahr. Il semble avoir disparu. Les maisons du village moderne recouvrent des tombeaux rupestres antiques.

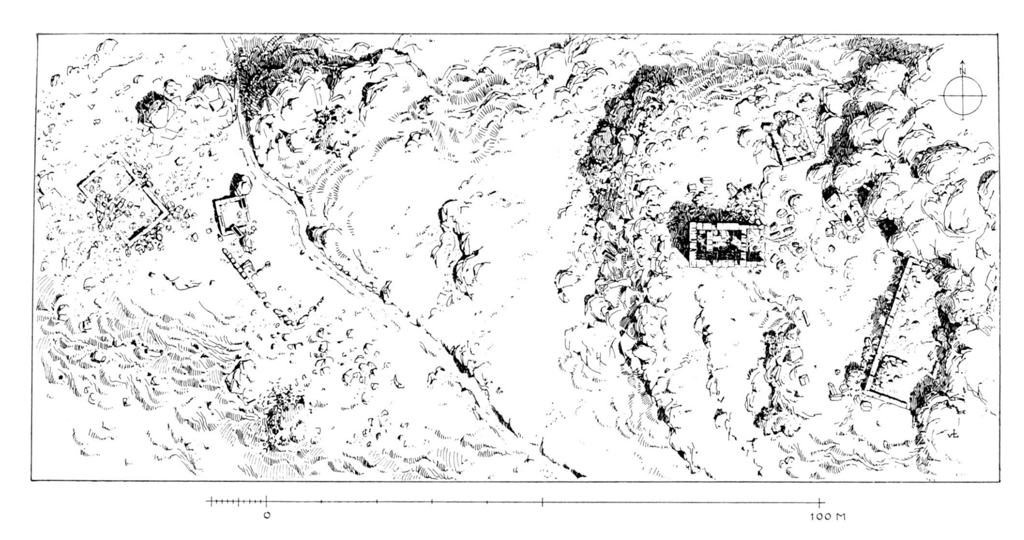
101. Ain Horché

43 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 245-255, pl. 106-109 et 118, 28 (état des lieux en 1905) ; Freyberger 2006. Photos : Mouterde 1951-1952, p. 28-31, pl. 4-5 (après restauration) ; Taylor 1971, p. 75 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 180-183 ; Nordiguian 2005, p. 108-119. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 12-14.

44 Sur le Roueisset el-Foht, un site antique surplombe d'une centaine de mètres le village moderne d'Ain Horché, à 1200 m d'altitude. On y jouit d'une vue largement dégagée sur le Jabal Bir ed-Dahr (où se trouvent les temples de Nébi Safa, **99**, et de Libbaya, **100**), le sud de la Békaa et le Mont Liban. Le crêt de l'Hermon se dresse à l'est. Les ruines se distinguent à peine de leur environnement rocheux. Elles comprennent un sanctuaire romain, une nécropole (sarcophages et tombes rupestres) associée à plusieurs bâtiments, à l'ouest, ainsi qu'une zone d'habitat, à l'est (**fig. 235**).

Fig. 235. Ain Horché (**101**) : plan du site.



Dessin T. von Lüpke, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 246, fig. 377.

45 Le sanctuaire occupe une terrasse naturelle très étroite et limitée vers l'est par des formations calcaires dolomitiques. Il se compose d'un petit temple, d'un autel, à l'est, et de trois autres installations annexes. Les fondations d'un bâtiment rectangulaire surplombent le temple, devant la paroi rocheuse qui délimite le *temenos* au nord-est. Plus près du temple se dresse une installation rupestre qui a pu servir d'autel monumental : ses côtés sont constitués de hauts rochers aplanis ; la paroi ouest, qui porte le proscynème du prêtre Théodoros (*IGLS* 11, 13), est taillée en gradins pour être liée à des blocs appareillés. Enfin, une construction annexe allongée s'adosse aux rochers qui délimitent le sanctuaire vers le sud-est. Le linteau de sa porte d'entrée présente un cartouche anépigraphe.

46 Le temple s'élève sur un haut podium à quatre assises qui compense la pente très forte du terrain. Il s'agit d'un temple distyle *in antis* d'ordre ionique, ouvert à l'est, comprenant un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle s'élève la plate-forme d'un *adyton* (**fig. 236-237**). Trois cryptes sont aménagées dans le podium entièrement creux : l'accès à celle qui est située sous le *pronaos* s'opère par une ouverture percée dans le long côté sud du podium ; de là, on peut gagner la crypte située sous la *cella* ; un escalier devait permettre d'accéder à la crypte située sous sa plate-forme. Les murs de la *cella* sont construits en appareil double (les antes le sont en appareil simple), avec des blocs posés à joints vifs, sur des assises de hauteur variable. À l'ouest, leur parement extérieur est pourvu de pilastres d'angle carrés reposant sur des bases attiques et supportant des chapiteaux ioniques. Les antes qui encadrent le *pronaos* à l'est présentent le même décor, mais leurs murs sont moins épais que ceux de la *cella* et leur extrémité n'est pas carrée. La façade de la *cella* présente une baie axiale unique encadrée par des chambranles moulurés à trois fasces. Le linteau de la porte est richement décoré. Le creusement de mortaises sur ses piédroits indique qu'une grille devait défendre l'accès à la *cella* lorsque ses vantaux étaient ouverts. Deux niches cintrées sont aménagées de part et d'autre de la porte, au niveau de la deuxième et de la troisième assise ; elles sont flanquées de pilastres qui reposent sur des bases attiques et qui supportent des chapiteaux, un entablement complet et un fronton muni d'acrotères latéraux.

Fig. 236. Ain Horché (101) : le temple, vue du nord-est.



Photo J. Aliquot 2002.

Fig. 237. Ain Horché (101) : la *cella* et l'*adyton* du temple.



Photo J. Aliquot 2002.

47 Les murs du temple ne présentent aucun décor à l'intérieur de la *cella*. Au fond du temple, la plate-forme de l'*adyton* occupe le tiers ouest de la *cella*. L'escalier axial donnant accès au niveau supérieur est à moitié intégré dans son massif. L'*adyton* présente une division

tripartite avec une colonnade en façade. Les deux colonnes centrales et les deux demi-colonnes engagées dans les murs latéraux de la *cella* reposent sur des socles et des bases attiques. Des chapiteaux ioniques identiques à ceux des antes du temple les surmontent. Toute la colonnade supporte un entablement à trois arcs et un mur plein se poursuivant en élévation. Dans l'entrecolonnement médian, un socle destiné à supporter l'image du dieu devait s'appuyer sur le mur de fond du temple.

48 L'entablement de la *cella* est entièrement conservé (architrave, frise bombée lisse, larmier, chéneau orné de têtes de lion). Le temple devait être couvert d'une toiture à deux versants. Des fragments de tuiles parsèment le site. Le fronton postérieur du temple est encore en place : il est orné d'un buste de Luna, auquel répondait celui de Sol. L'apparition des deux luminaires manifeste le caractère cosmique du titulaire du sanctuaire. Ce dernier est probablement le dieu ancestral nommé dans la dédicace découverte sur place (*IGLS* 11, 12) et le Zeus ancestral à qui s'adresse la dédicace relevée dans le village moderne (*IGLS* 11, 14).

49 D. Krencker et W. Zschietzschmann arguent du caractère peu classique du temple pour en dater la construction dans la seconde moitié du IIIe s. apr. J.-C. K.S. Freyberger propose de faire remonter cette datation au début du IIe s. apr. J.-C., en se fondant essentiellement sur des arguments stylistiques. Quoi qu'il en soit de leurs propositions, il est certain que le sanctuaire existe au IIe s. apr. J.-C. : la dédicace du fragment d'autel trouvé devant le temple est datée en 116 apr. J.-C. (*IGLS* 11, 12).

102. Ain Aata

50 Description : Mouterde 1951-1952, p. 26-27 (linteau mégalithique). Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 15-16 (épitaphes d'un prêtre).

51 Le site d'el-Hosn surplombe le village d'Ain Aata au sud-est, à environ 1450 m d'altitude, près d'une source. Il comprend un sanctuaire et des tombes rupestres. Les restes d'un temple assez fruste sont encore visibles. Le bâtiment, de plan rectangulaire, s'ouvrait à l'est. Son angle nord-ouest et son long mur nord repose sur le rocher (**fig. 238**). La partie inférieure du jambage droit de la porte de la *cella* est en place. Un linteau mégalithique orné de bas-relief très érodés gît à l'est du bâtiment : à droite d'un pilastre qui s'achève en un congé, on reconnaît le buste d'une déesse coiffée d'un croissant de lune et flanquée de deux Amours portant des torches ; dans le champ à gauche du pilastre, on ne distingue plus que la silhouette d'un personnage debout de face, flanqué à droite d'un objet qui pourrait être un encensoir. Un autre bloc était orné de bas-reliefs assez frustes sur au moins deux faces. La scène la mieux conservée prend place dans un cadre déprimé (**fig. 239**). On reconnaît, sous un arc grossièrement figuré en faible relief, un personnage masculin (homme ou dieu) debout, de face et portant une coiffure calamistrée au-dessus de laquelle on distingue le départ d'un couvre-chef. Le bras droit, levé, est disproportionné par rapport à la taille du personnage. La main droite se présente la paume en avant, dans un geste de bénédiction. La main gauche tenait peut-être un épi. Le personnage est flanqué à gauche d'un taureau de face.

Fig. 238. Ain Aata (102) : ruines du temple.

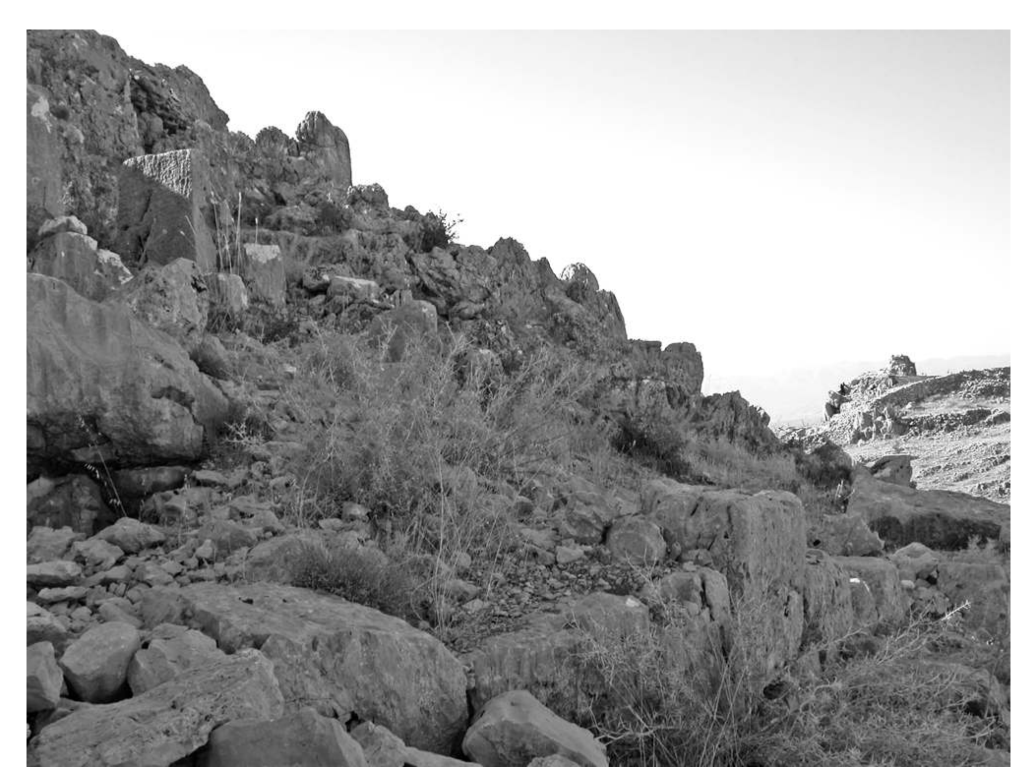


Photo J. Aliquot 2004.

Fig. 239. Ain Aata (102) : bloc orné d’un relief cultuel ou votif.



Photo J. Aliquot 2003.

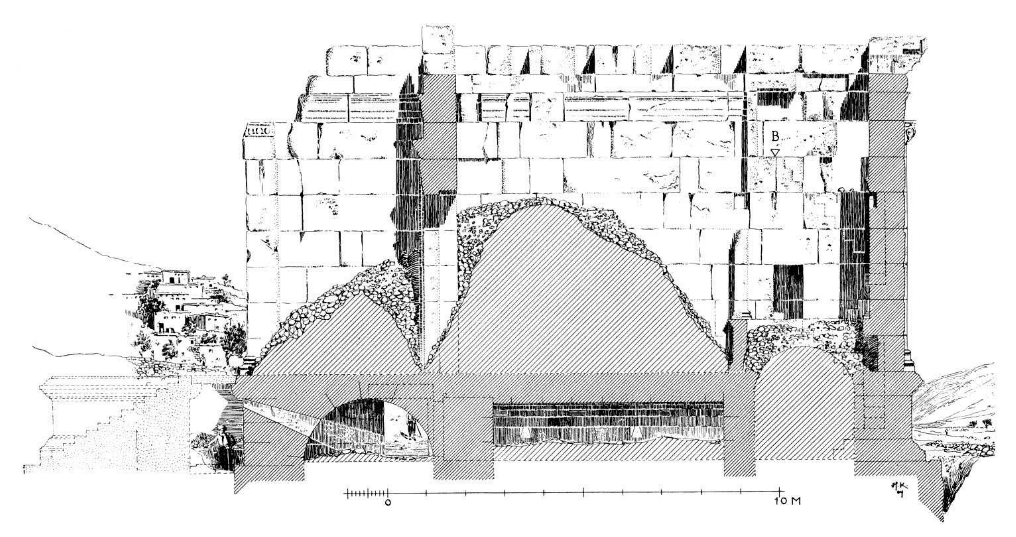
103. Habbariyé

52 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 213-221, pl. 89-93 (état des lieux en 1904) ; Amy 1950, p. 113 (escaliers). Photos : Taylor 1971, p. 74 ; Nordiguian 2005, p. 120-121. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 17.

53 Un petit temple ruiné s'élève au centre du village moderne d'El-Habbariyé (725 m d'altitude), dans la vallée du Ouadi Chébaa, affluent du Nahr el-Hasbani. Le bâtiment est quasiment conservé dans l'état où l'ont vu les membres de la mission allemande (**fig. 240**). Ouvert à l'est, il repose sur un massif de fondation et sur un podium composé de trois assises. Son escalier monumental a été démonté. Il s'agissait d'un temple distyle *in antis* d'ordre ionique avec un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle s'élevait la plate-forme d'un *adyton*. Le podium est entièrement creux : des cryptes voûtées sont aménagées sous le *pronaos*, la *cella* et l'*adyton* ; l'accès à celle qui est située sous le *pronaos* s'opère par une ouverture pratiquée dans le long côté sud du podium ; de là, on peut gagner les deux pièces de la crypte située sous la *cella* ; un escalier aménagé dans l'angle sud-ouest du temple permettait d'accéder à la crypte sous la plate-forme de l'*adyton*.

Fig. 240. Habbariyé (103) : le temple, vue en coupe longitudinale et relevé du parement interne du mur gouttereau sud.



Dessin H. Kohl, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 90.

54 Les antes qui encadrent le *pronaos* sont pourvues à leur extrémité de pilastres carrés reposant sur des bases attiques et supportant des chapiteaux ioniques à volutes obliques. Leurs murs sont beaucoup moins épais que ceux de la *cella*. La façade présente une baie axiale unique. Deux rangées de niches cintrées et rectangulaires étaient aménagées de part et d'autre de cette ouverture. Une inscription était gravée naguère à gauche de la porte d'entrée, au niveau de l'assise située entre la niche cintrée inférieure et la niche rectangulaire supérieure : elle commémorait la dédicace de tout ou partie du temple, en associant cet acte au salut de la maison impériale.

55 Les murs de la *cella* sont construits tantôt en appareil double tantôt en appareil simple, avec des blocs posés à joints vifs, sur des assises de hauteur variable. À l'ouest, leur

parement extérieur est pourvu de pilastres d'angle dont le décor est semblable à celui des antes. Au fond du temple, à l'intérieur, la plate-forme de l'*adyton* a été démontée. Néanmoins, les traces de son installation restent visibles. L'escalier à moitié intégré dans son massif devait déterminer sa tripartition. En façade, au-dessus d'une colonnade, D. Krencker et W. Zschietzschmann proposent de restituer, soit un entablement complet avec un fronton (comme à Nébi Safa, **99**), soit un mur plein se poursuivant en élévation (comme à Ain Horché, **101**). L'interruption de l'architrave au niveau de la façade de l' *adyton* invite à privilégier la seconde solution. Une cage d'escalier est aménagée dans l'angle sud-ouest et dans la partie postérieure du mur sud de la *cella*. Tout comme dans le temple voisin de Nébi Safa, elle permet d'accéder à la fois à la crypte et aux parties hautes du temple (peut-être à une pièce située au-dessus de l'*adyton*).

104. *Jabal Khan

56 Description : Fani 2005. Site non revu.

57 Un site romain occupe le lieu-dit Bir el-Khan, à 4 km à l'est du village moderne de Kfeir el-Zeit, près de Hasbaya. Il se compose d'une nécropole (stèle cintrée, tombeau, blocs décorés) éventuellement associée à un sanctuaire dont l'emplacement resterait indéterminé. L'élément le plus probant en faveur de l'identification d'un bâtiment cultuel consiste en un grand linteau monolithe dont les dimensions conservées sont de 1,14 m de haut sur 3,40 m de large et 0,92 m d'épaisseur et dont la face antérieure est ornée d'un bas-relief représentant la tête échevelée de la Méduse entre les bustes de Sol (à droite) et de Luna (à gauche), de part et d'autre de Victoires stéphanéphores et d'Amours (**fig. 241**). Méduse apparaît fréquemment en contexte funéraire, y compris dans la région de l'Hermon (cf. *IGLS* 11, 16, à Ain Aata). Le linteau de Jabal Khan pourrait aussi bien appartenir à un édifice cultuel qu'à un tombeau.

Fig. 241. Jabal Khan (104*) : linteau à la Méduse.

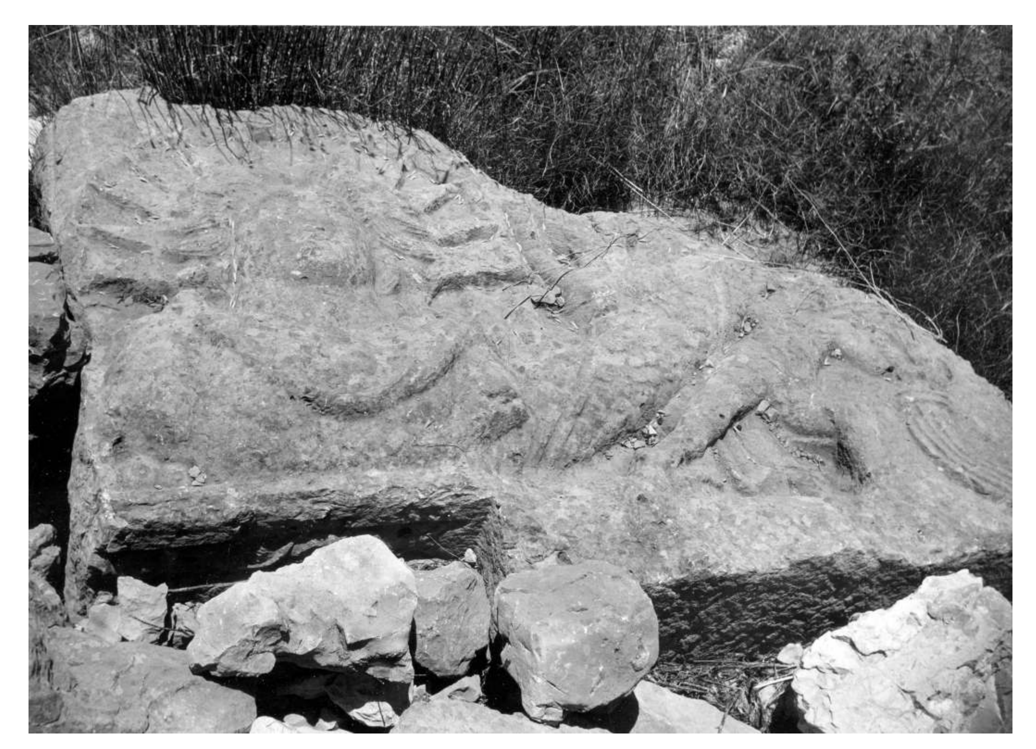


Photo B. Condé, © Ifpo, photothèque.

Hermon est

105. Deir el-Aachaiyer

1 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 256-264, 292-293, pl. 110-115 et 118, 27 (état des lieux en 1905, compléments en 1933) ; Dentzer-Feydy 1999, p. 531-532 et 551 (notes et dessins de W.J. Bankes) ; Chéhab 1949-1950, p. 111 (tête tourelée de Tyché). Photos : Taylor 1971, p. 86-89 ; Blas de Roblès, Pieri & Yon 2004, p. 179-180 ; Nordiguian 2005, p. 104-105. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 4 (dédicace).

2 Le village moderne de Deir el-Aachaiyer (1250 m d'altitude) est établi sur les terrasses qui surplombent le poljé de Birket el-Bouhairi, au pied du Jabal el-Qabchouniyé. Il occupe le site d'une bourgade antique sans doute appelée *Kiboreia*. D. Krencker et W. Zschietzschmann se concentrent sur l'édifice le mieux conservé, un grand temple romain, qu'ils placent parmi les bâtiments cultuels récents de la montagne. Ils proposent d'identifier à des propylées ou à un autre temple romain l'un des édifices qui s'élevaient en contrebas, vers l'est.

3 Ouvert à l'est, le grand temple repose sur un massif de fondation qui compense la pente du terrain. Il s'élève sur un haut podium de quatre assises (**fig. 242**). Rien ne subsiste de son escalier monumental. Le temple était initialement conçu comme un périptère d'ordre ionique avec un *pronaos* et une *cella* au fond de laquelle la plate-forme d'un *adyton* devait s'élever au-dessus d'une crypte. Au-dessus du podium, le stylobate est dallé ; comme il ne présente aucune trace d'installation de colonne, il est possible que le péristyle n'ait jamais été réalisé.

Fig. 242. Deir el-Aachaiyer (105) : le temple, vue du nord-ouest.



Photo J. Aliquot 2002.

4 Les murs de la *cella* sont dressés en appareil simple, avec des blocs de moyen appareil de dimension assez régulière. En façade, ils se prolongent par des antes. À l'arrière du bâtiment, ils sont pourvus de pilastres d'angle qui reposent sur une base attique. Avec leurs volutes obliques et leur gorgerin orné d'un méandre en svastikas, les chapiteaux d'antes et de pilastres d'angle ressemblent à ceux du grand temple de Rakhlé (**106 B**). Au fond du *pronaos*, la façade de la *cella* présente une baie axiale unique aux chambranles moulurés ; de part et d'autre de l'entrée, des niches cintrées sont aménagées au niveau de la troisième, de la quatrième et de la cinquième assise.

5 À l'intérieur du temple, les murs gouttereaux et les angles de la *cella* sont ornés d'une succession de pilastres engagés peu saillants et autrefois surmontés de chapiteaux corinthiens. L'*adyton* occupe le tiers ouest de la pièce. Il présente une organisation tripartite, avec un escalier intégré dans la plate-forme, deux portes latérales menant à la crypte, une façade à colonnes largement ouverte sur la *cella* et des cages d'escalier permettant d'accéder aux parties hautes du temple (**fig. 243**).



Fig. 243. Deir el-Aachaiyer (**105**) : la plate-forme de l'*adyton*.



Photo J. Aliquot 2002.

6 La dédicace trouvée en contrebas du temple laisse supposer que le sanctuaire est consacré aux dieux de Kiboreia et que son culte est placé sous la responsabilité d'un grand-prêtre en 132 apr. J.-C. Le siège cultuel qu'elle mentionne a dû servir à transporter l'image des divinités locales en procession.

106. Rakhlé

7 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 222-230, pl. 94-97 et 118, 34 (état des lieux en 1905). Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 20-35.

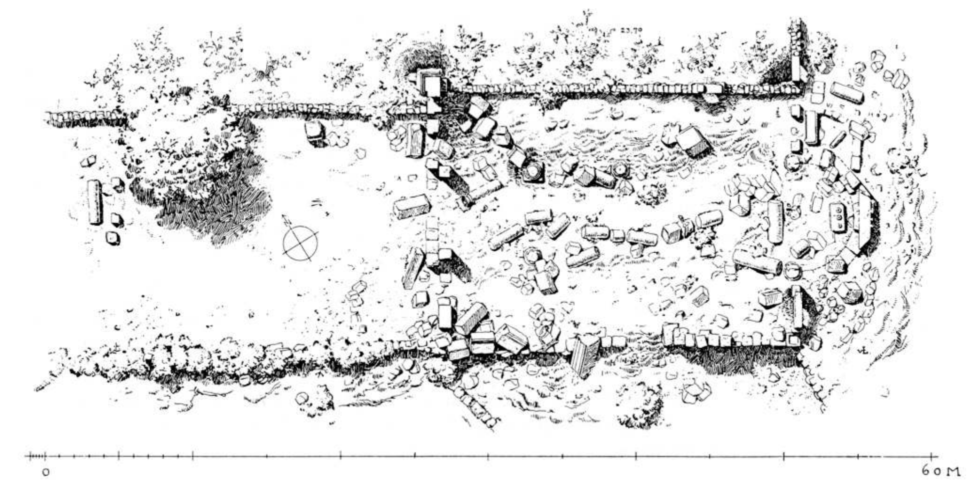
8 Rakhlé (1500 m d'altitude) occupe une petite dépression cernée de rochers au nord-est de l'Hermon. Son nom conserve celui de la bourgade antique de Rakhla, tardivement promue au rang de cité sous le nom de *Zénonopolis*. Les membres de la mission allemande ont étudié ses ruines en détail en 1905. La continuité d'occupation du site depuis l'époque romaine empêche d'identifier et de dater tous les édifices. Les bâtiments les plus clairement reconnaissables appartiennent à deux sanctuaires villageois situés respectivement au nord/nord-est (**A**) et à l'ouest (**B**) du bourg moderne, mais il existait peut-être un troisième temple (**C**).

Sanctuaire nord/nord-est (A)

9 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 223-226, pl. 97.

10 Au nord/nord-est du village, les blocs d'un sanctuaire païen ont été remployés pour construire une basilique chrétienne à l'époque protobyzantine. Au début du XX[e] s., le site de ces bâtiments cultuels se présentait déjà sous l'aspect d'un champ de ruines confus. Seuls quelques vestiges étaient visibles sur place, recouverts eux aussi par la basilique chrétienne pareillement détruite. Des travaux effectués plus récemment ont abouti à la dispersion complète de ces vestiges dans le quartier nord du village. Aucun élément repéré autrefois n'étant resté en place, à l'exception de la base et de la première assise d'un pilastre d'angle, il faut toujours se reporter à la publication de D. Krencker et W. Zschietzschmann pour l'étude architecturale du temple romain (**fig. 244-245**). Ces derniers le restituent sous la forme d'un temple sur podium à antes ou prostyle, d'ordre ionique, ouvert à l'est et pourvu de pilastres d'angle à l'arrière. Le bloc tympanal médian du fronton a été taillé et remployé dans la construction de la basilique : il était orné d'un *gorgoneion* en haut-relief, à l'intérieur d'un bouclier.

Fig. 244. Rakhlé (106) : site de la basilique chrétienne et du sanctuaire nord/nord-est (A), état des lieux en 1905.



Dessin T. von Lüpke, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 222, fig. 328.

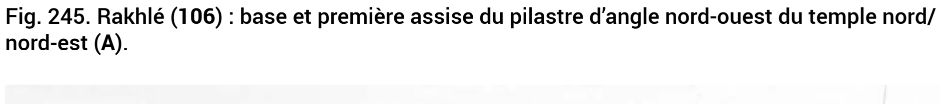


Fig. 245. Rakhlé (**106**) : base et première assise du pilastre d'angle nord-ouest du temple nord/nord-est (A).



Photo J. Aliquot 2003.

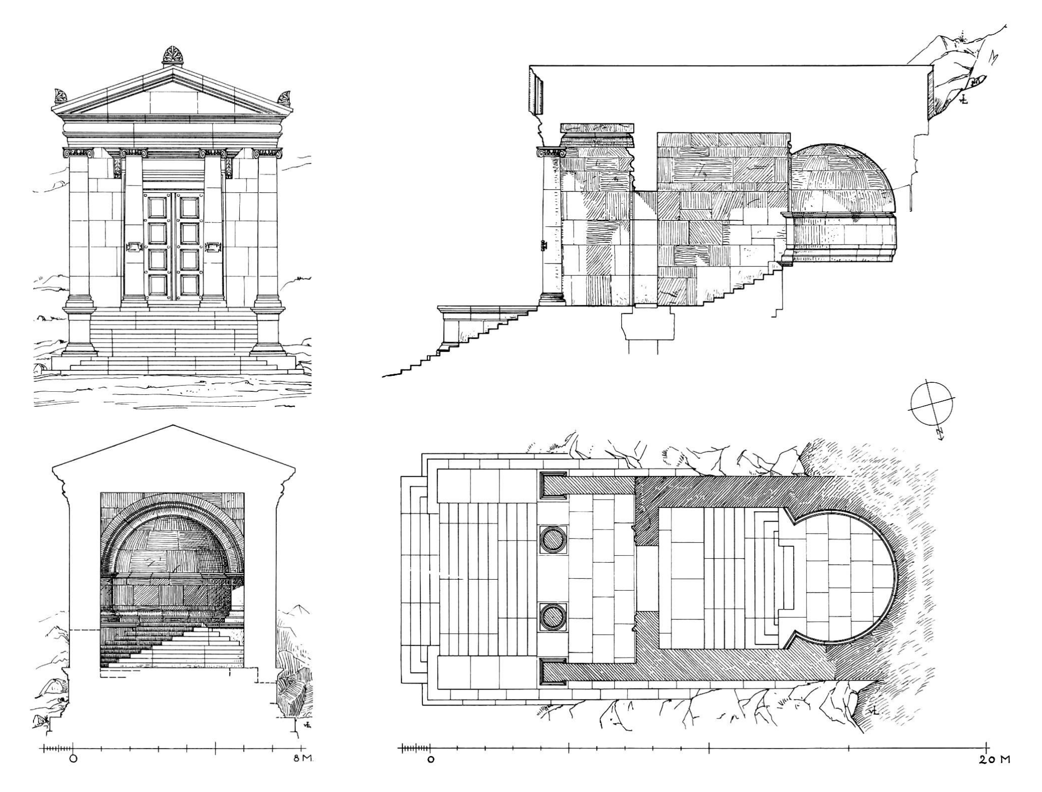
11 Le lieu de culte est vraisemblablement consacré à Leucothéa, la déesse tutélaire du village, éventuellement associée à un grand dieu. Les inscriptions qui se rapportent à son aménagement et à sa gestion par la communauté locale sont datées entre la seconde moitié du Ier s. apr. J.-C. et la fin du IIIe s. apr. J.-C. (*IGLS* 11, 20-30). L'existence du sanctuaire est attestée dès 60 apr. J.-C., date à laquelle des diocètes supervisent des travaux (*IGLS* 11, 20). Entre 253 et 294 apr. J.-C., des constructions et des restaurations sont à nouveau effectuées (*IGLS* 11, 22-25). D'autres inscriptions non datées (*IGLS* 11, 27-30) pourraient se rapporter à des travaux plus importants à une époque antérieure : cette deuxième étape, qui concerne les fondations d'un bâtiment, une colonnade prostyle, des colonnes, une porte et des niches, correspondrait à l'état du temple restitué par D. Krencker et W. Zschietzschmann avec ses annexes.

Temple ouest (B)

12 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 226-228, pl. 94-97 et 118, 34 ; Gawlikowski 1989, p. 338-339 ; Dentzer-Feydy 1999, p. 533-534, fig. 8-9 (vue panoramique et plan de W.J. Bankes).

13 Un petit temple s'élève sur l'éminence rocheuse qui domine le village à l'ouest (**fig. 246**). Ouvert à l'est, il repose sur un podium précédé d'un escalier et se présente sous l'aspect d'un édifice distyle *in antis* d'ordre ionique, comprenant un *pronaos* et une *cella* en forme d'exèdre. Le bâtiment présente la particularité de comporter une abside hémisphérique couverte par une coupole. Cette partie constituant l'*adyton* est creusée dans le roc. Un décor de niches à colonnettes ornait les murs de part et d'autre de la niche centrale. Une crypte était peut-être aménagée sous le *pronaos* et sous la plate-forme de l'*adyton*.

Fig. 246. Rakhlé (**106**) : le temple ouest (B), vue en coupe longitudinale et restitution de la façade.



Dessins T. von Lüpke, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 95-96.

14 Deux dédicaces rappellent que deux frères ont financé l'élévation des colonnes du *pronaos* en 158 apr. J.-C. (*IGLS* 11, 31-32). Elles fournissent un *terminus ante quem* pour la construction du temple.

*Temple (C)

15 Description : Conder 1881, p. 113-115 ; Jalabert 1907, p. 269-270 ; Mouterde 1959, p. 78. Linteau : Seyrig 1933, p. 255-256, fig. 15 (*AntSyr* 1, p. 104-105) (fragment gauche) ; Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 229-230, fig. 346-347 (fragment droit) ; Nordiguian 2005, p. 73 (fragment gauche, attribué à tort au temple d'El-Hadet, **55**).

16 C.R. Conder, L. Jalabert et R. Mouterde évoquent l'existence d'un troisième temple à Rakhlé. Il n'en reste plus rien aujourd'hui, mais il est possible de lui attribuer le linteau orné d'un aigle éployé qui a été remployé dans la basilique chrétienne (**fig. 247**). D. Krencker et W. Zschietzschmann soulignent que son relief de facture archaïque est d'une époque antérieure à celle des deux autres temples. L'usage du motif de l'aigle éployé laisse en outre supposer que l'édifice était consacré à un grand dieu. Ce dernier aurait été le parèdre masculin de Leucothéa. Selon certains, son nom ou l'un de ses noms pourrait être *Durahlun*, « Celui de Rakhla », dieu attesté uniquement à Palmyre, où il est cité à plusieurs reprises comme parèdre de Baalshamin dans le sanctuaire de ce dieu (en dernier lieu Kaizer 2002, p. 29, 81-86, 249, pour les textes araméens, et p. 226-227, avec la restitution peu vraisemblable du théonyme en grec d'après J.-T. Milik).

Fig. 247. Rakhlé (**106**) : fragment de linteau à l'aigle éployé.

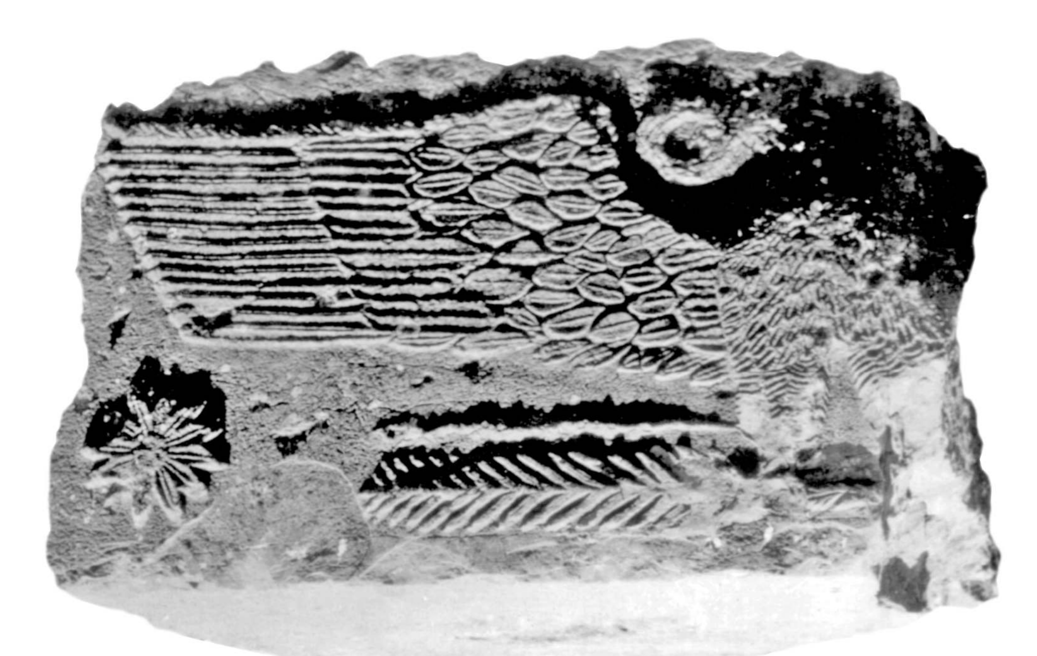


Photo © Ifpo, photothèque.

107. Burqush

17 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 231-244, 296, pl. 98-105 (état des lieux en 1905, compléments en 1933) ; Deichmann 1939, p. 116, n° 10 (christianisation) ; Freyberger 1990 ; Ruprechtsberger 1992b, 1994 et 1996. Étude : Aliquot 2007 (avec les sources sur Burqush-Barkousa). Site revu.

18 Burqush (1580 m d'altitude) occupe la crête et les versants du Jabal Burqush, à l'ouest du Ouadi Baqdouch, au-dessus de Qatana et de la plaine de Sahra. Depuis J.L. Burckhardt (1822, p. 50), le premier voyageur européen à avoir rendu compte d'une visite sur place, le site est surtout décrit comme un lieu de culte comportant des édifices religieux païens et chrétiens. On y trouve en effet un temple à abside, au nord (**A**), et un grand temple pseudo-périptère, au sud (**B**), recouvert à l'époque protobyzantine par un ensemble de bâtiments chrétiens. Ces édifices font l'objet d'un chapitre dans la publication de D. Krencker et W. Zschietzschmann, que les études plus récentes ne dispensent pas de consulter. Deux nécropoles romaines, diverses installations rupestres et une zone d'habitat sont aussi repérables aux abords des sanctuaires. La première nécropole, sur une éminence rocheuse au sud-ouest du site, comprend des tombes rupestres à *nefesh*. La seconde, au nord du temple nord, comporte plusieurs sarcophages partiellement taillés dans le rocher. Le rocher au sud-est du temple nord est aménagé sur plusieurs niveaux. Enfin, six bâtiments rectangulaires de grande taille, à moitié rupestres, occupent le versant ouest de la colline où se trouvent les sanctuaires, tandis que le versant est de cette colline est occupé par une trentaine de bâtiments en appareil quadrangulaire irrégulier de dimensions plus réduites (**fig. 248-249**). Si la fonction des premiers édifices demeure indéterminée, celle des seconds ne semble pas faire de doute : il s'agit de maisons. Il est donc très probable qu'à l'époque romaine, les sanctuaires de Burqush aient

été associés à un village. Cette agglomération est vraisemblablement Barkousa, bourgade tardivement promue au rang de cité sous le nom de *Justinianopolis*.

Fig. 248. Burqush (**107**) : bâtiments au sud-ouest de la terrasse des sanctuaires.



Photo J. Aliquot 2003

Fig. 249. Burqush (**107**) : habitat à l'est de la terrasse des sanctuaires.

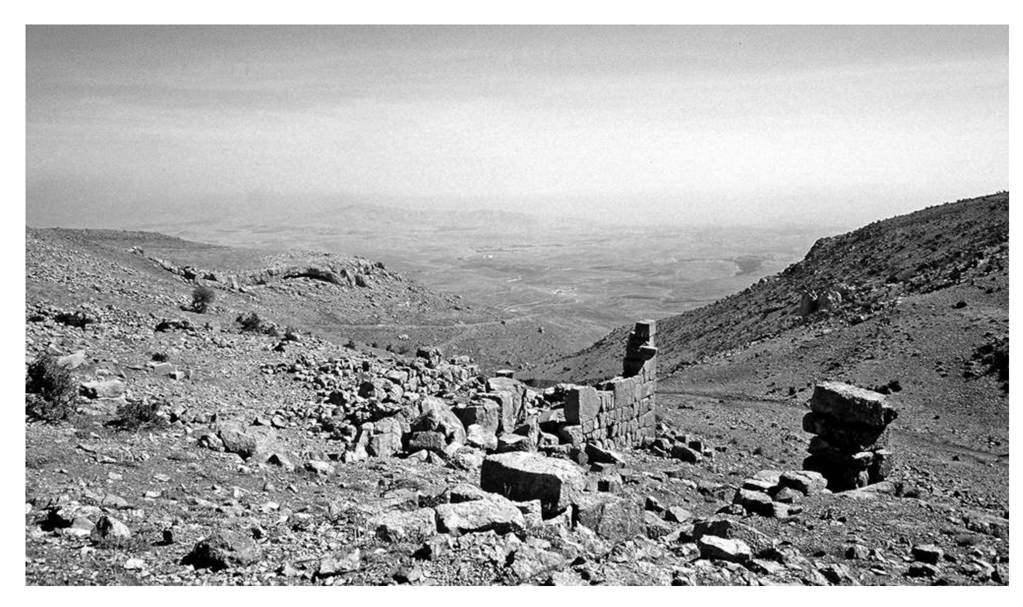


Photo J. Aliquot 2003.

Temple nord (A)

19 Le temple s'élève à environ 60 m au nord de la basilique chrétienne (**fig. 250-251**). Partiellement rupestre, il repose sur un massif qui s'ajuste aux irrégularités du terrain :

tandis que le long côté est et le mur de façade s'appuient sur un massif fait de blocs d'un module inférieur à celui des blocs du mur, l'angle nord-ouest de l'édifice repose directement sur le sol. Le bâtiment se présente sous la forme d'une petite chapelle absidale, ouverte au sud/sud-ouest, peut-être voûtée, et fermée en façade. Moins puissant que les murs gouttereaux, le mur d'entrée présente une porte axiale précédée d'un escalier. La porte était encadrée par un ordre complet dont seuls les piédestaux sont encore en place, tandis que les blocs où sont taillés les demi-colonnettes engagées, les demi-chapiteaux corinthiens, l'entablement et le fronton sont épars autour du bâtiment. Il semble que l'on pouvait également entrer dans le bâtiment par une petite porte ménagée dans le mur de fond au nord.

Fig. 250. Burqush (107) : temple nord (A).



Photo J. Aliquot 2003.

Fig. 251. Burqush (107) : temple nord (A), façade restituée.



Dessin T. von Lüpke, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 101.

20 Le temple se compose d'une *cella* rectangulaire, dont le sol est surbaissé de quelques marches par rapport au niveau du seuil. Au fond à l'intérieur, l'abside est à un niveau encore plus bas et son axe est déporté vers la gauche par rapport à celui du temple et de la porte principale, de sorte que les passages latéraux de part et d'autre sont de largeur inégale. Malgré ces irrégularités, le temple doit être rapproché des autres édifices cultuels à abside du Proche-Orient romain, dont l'aménagement intérieur correspondrait au mode d'exposition des statues cultuelles. Peu nombreux, les bâtiments de ce type se trouvent soit dans l'arrière-pays montagneux des cités phéniciennes, soit dans le Hauran. M. Gawlikowski (1998a, p. 39-40) en dénombre quatre en plus de celui de Burqush, l'exèdre à abside de Hosn Souleiman dans le Jabal el-Saheliyé (Ansariyé), le temple à abside de Rakhlé (**106 B**) sur l'Hermon, le Tychaion de Sanamein en Batanée et le prétendu « prétoire » de Mismiyé au nord-ouest du Léja. À Burqush comme dans le Tychaion de Sanamein et comme dans les temples de Nébi Safa (**99**) et d'Habbariyé (**103**) (dont l'allure est toutefois plus classique), des cages d'escalier occupent le fond de la *cella* : elles permettaient peut-être d'accéder à une pièce située au-dessus de la chapelle. La présence d'éboulis dans le corps du bâtiment effondré empêche de vérifier l'existence d'une crypte sous l'abside. Dans l'état actuel de la documentation, on ne peut retenir l'identification du temple à un mithréum, proposée sans argument par D. Krencker et W. Zschietzschmann. Le titulaire du temple est inconnu.

21 Quant à la datation du bâtiment, elle ne peut être déterminée de manière précise en l'absence d'inscription. Non sans réserves, D. Krencker et W. Zschietzschmann placent le temple nord de Burqush parmi les temples de la montagne libanaise édifiés au cours du Iᵉʳ s. apr. J.-C. Plus récemment, K.S. Freyberger (1990, p. 160-161) a proposé de faire

remonter la construction de l'édifice cultuel à l'époque augustéenne, en se fondant sur l'analyse du demi-chapiteau corinthien qui détermine l'ordre de sa porte. Le rapprochement de ce demi-chapiteau avec ceux du péribole du sanctuaire de Bel à Palmyre est peut-être probant, mais, si l'on suit M. Gawlikowski (1998a, p. 43), ces derniers dateraient au plus tôt de l'époque flavienne. La présence de l'abside, élément importé dans l'architecture religieuse de la Syrie, fournit un autre élément de comparaison utile pour dater l'édifice de Burqush : la construction des autres édifices cultuels à abside du Proche-Orient romain ne semble pas remonter plus haut que le début du IIe s. apr. J.-C. Si l'on ne dispose d'information précise ni sur la chronologie de l'abside de Hosn Souleiman ni sur celle du temple à abside de Rakhlé (**106 B**), on peut néanmoins faire l'hypothèse que ce dernier était encore en cours d'aménagement en 158 apr. J.-C. (*IGLS* 11, 31-32). Des inscriptions attestent que les édifices cultuels de Mismiyé et de Sanamein ont été construits respectivement entre 161 et 169 apr. J.-C. et en 191 apr. J.-C. (Waddington, *I. Syrie* 2413 *f*, pour Sanamein, et 2528, pour Mismiyé). Les caractéristiques du temple nord de Burqush sont donc également présentes au nord de l'Hermon et dans les régions voisines sur des monuments du dernier tiers du Ier et du IIe s. apr. J.-C., ce qui suggère de retenir cette époque comme date de sa construction.

Temple sud (B)

22 Un second temple occupait la terrasse où l'on voit actuellement par les vestiges de la basilique chrétienne. Son axe médian nord-est/sud-ouest est perpendiculaire à celui de l'église. Cette orientation le place face au temple nord, selon un principe d'alignement qui se retrouve sur l'Hermon à Arné (**113**). En l'absence de traces d'un péribole, on ne sait si les deux temples de Burqush étaient englobés ou non dans l'enceinte d'un seul sanctuaire.

23 Il ne reste du temple sud que quelques vestiges de la base finement moulurée du podium encore en place du côté nord-est (**fig. 252-253**). Le bâtiment (ou ce qui en restait) a été arasé à l'occasion des travaux de terrassement nécessaires à l'aménagement de l'esplanade où s'élevait la basilique (arasement des rochers d'une part, aplanissement et consolidation du terrain par la construction de murs et de substructions d'autre part). Les demi-colonnes du bâtiment ont été remployées dans les piliers de l'édifice chrétien. En partant de ces maigres vestiges, D. Krencker et W. Zschietzschmann restituent un temple pseudo-périptère sur podium d'ordre ionique. Au Proche-Orient, seuls deux bâtiments cultuels présentent un plan au sol comparable : un temple de Baalbek (**54 D**), peut-être construit au début du Ier s. apr. J.-C. et d'ordre corinthien, et le grand temple ionique de Hosn Souleiman-Baetocécé, daté du IIe ou du IIIe s. apr. J.-C. Le riche décor du temple de Burqush n'est connu que par quelques fragments, à savoir un chapiteau ionique, qui permet d'identifier l'ordre du bâtiment cultuel, un chapiteau d'ante à volutes obliques, plusieurs blocs d'architrave-frise et de corniche, ainsi qu'un linteau de porte.

Fig. 252. Burqush (107) : temple sud (B), base du podium.

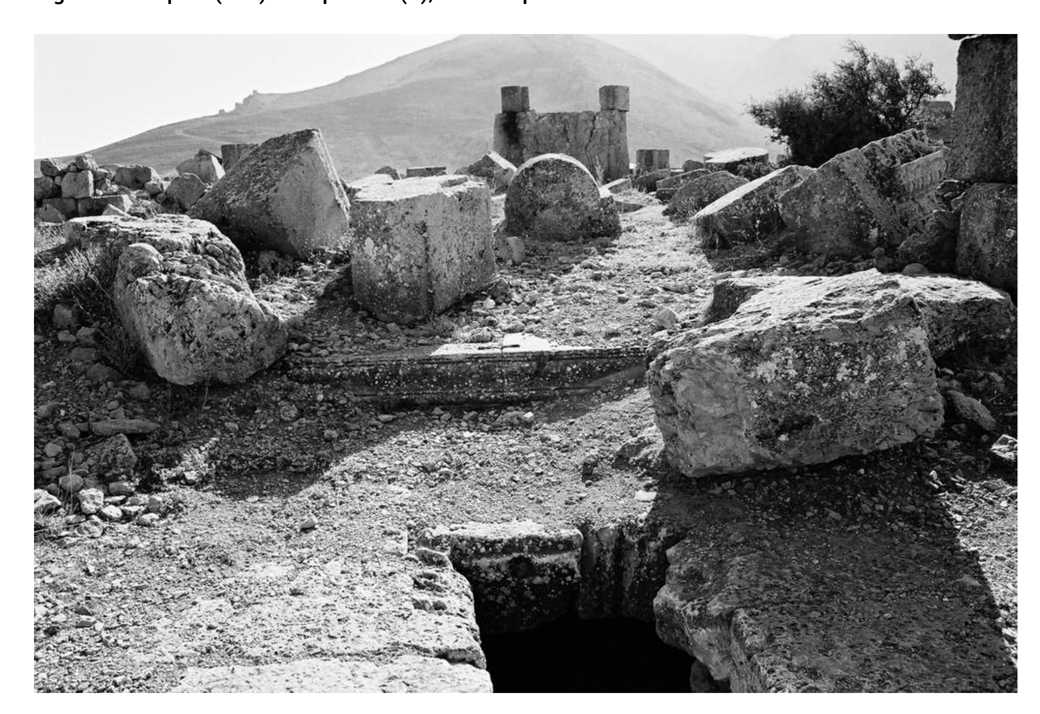
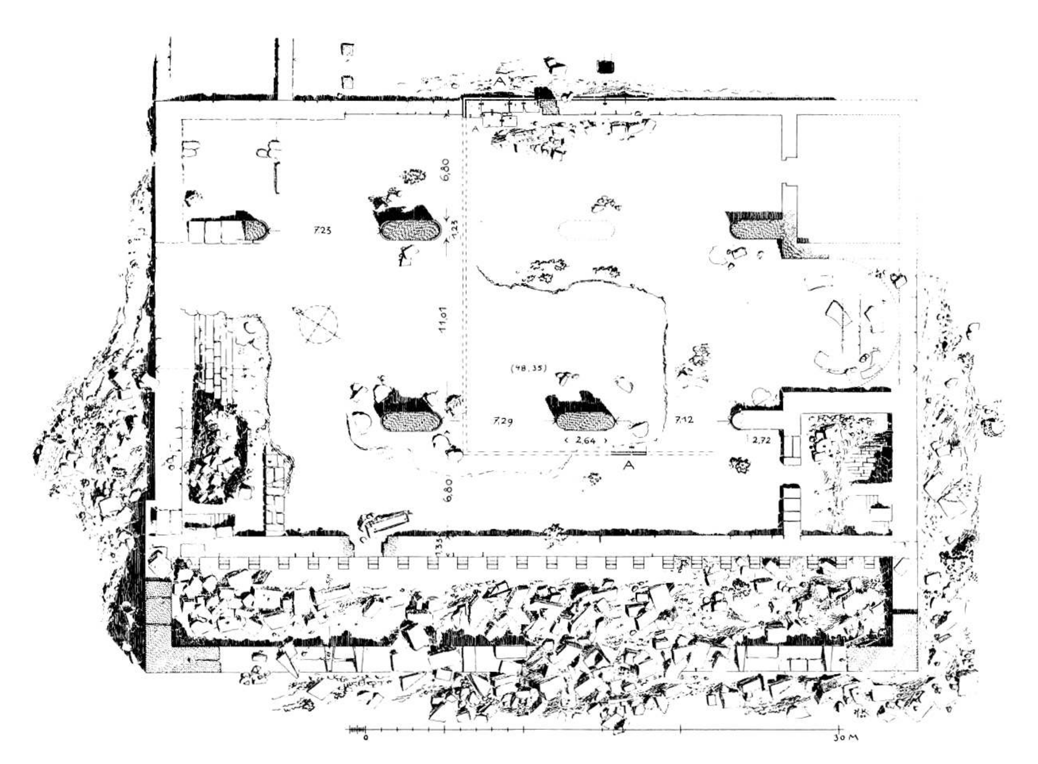


Photo J. Aliquot 2003.

Fig. 253. Burqush (107) : basilique à piliers, plan au sol des vestiges.



Dessin H. Kohl, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 98.

24 Sur la datation du bâtiment, D. Krencker et W. Zschietzschmann (1938, p. 239 et 296) sont contradictoires : ils estiment tout d’abord que l’édifice fait partie des temples anciens de la région, puis le classent implicitement avec l’ensemble des bâtiments hermoniens dans

la catégorie des temples construits au cours des IIe et IIIe s. apr. J.-C. Pour sa part, K.S. Freyberger (1990, p. 156-160) propose une datation augustéenne d'après des arguments stylistiques et des rapprochements discutables entre le décor de ce temple et celui du temple de Bel à Palmyre ou celui des bâtiments les plus anciens de la Syrie du Sud. Le décor du temple de Burqush comporte plusieurs éléments caractéristiques du répertoire ornemental habituel en Syrie à partir de la fin du Ier s. apr. J.-C., à une époque où la survivance de formes décoratives locales ou importées s'accompagne d'emprunts aux productions de l'Asie Mineure (cf. Aliquot 2007, p. 253-258). Les rapprochements invoqués par K.S. Freyberger permettent plutôt d'identifier des survivances de l'art décoratif de la Syrie hellénistique dans le décor architectural des monuments de Burqush comme dans celui d'autres temples hermoniens et hauranais. La chronologie des édifices cultuels présentant des caractéristiques semblables à celles du temple sud amène à privilégier l'hypothèse d'une datation du dernier tiers du Ier s. ou du IIe s. apr. J.-C., contemporaine de celle du temple nord.

25 Le temple sud a été recouvert à l'époque protobyzantine par une basilique chrétienne à piliers et à trois nefs. Dans l'angle sud-ouest de la nef et dans la sacristie méridionale, deux volées d'escalier conduisent à une vaste galerie partiellement souterraine située à l'extérieur du long côté méridional de l'ensemble architectural. Selon D. Krencker et W. Zschietzschmann (1938, p. 231-234), cette construction aurait été utilisée comme un bâtiment conventuel. J. Lassus (1947, p. 111 n. 2) n'adopte cette solution que par défaut. Il faut peut-être considérer la galerie comme une simple dépendance de l'église. Du reste, si la basilique de Burqush est la cathédrale de Barkousa, comme on peut le supposer, il convient de renoncer à l'identification d'un monastère. La datation de l'ensemble ecclésial, quant à elle, peut se fonder sur l'étude du plan de la basilique chrétienne. Celle-ci appartient au groupe des églises à piliers. L'extension de ce modèle architectural dans la région paraît consécutive à son développement en Syrie du Nord à partir de la fin du Ve s. apr. J.-C. Près de l'Hermon, les basiliques de Baalbek (**54**), de Hosn Niha (**60**) et de Yanouh (**24**) fournissent des exemples comparables à celui de Burqush : si les deux premières ne sont pas précisément datées, en revanche, celle de Yanouh est datée du VIIe s. apr. J.-C. La construction de l'église de Burqush pourrait être elle aussi très tardive. La christianisation du site a pu avoir lieu longtemps après la fermeture et l'abandon des deux temples païens.

108. *Qatana

26 Description : von Kremer 1853, p. 173-174. Site revu.

27 Dans la partie ancienne du bourg de Qatana (850 m d'altitude), près du *maqâm* du cheikh Hassan al-Qatani, des fûts de colonne, des chapiteaux et un linteau de calcaire sont remployés à l'entrée d'un hammam (**fig. 254**). Ces vestiges pourraient appartenir au bâtiment antique décrit comme un temple par le voyageur A. von Kremer.

Fig. 254. Qatana (108*) : blocs antiques à l'entrée du hammam.

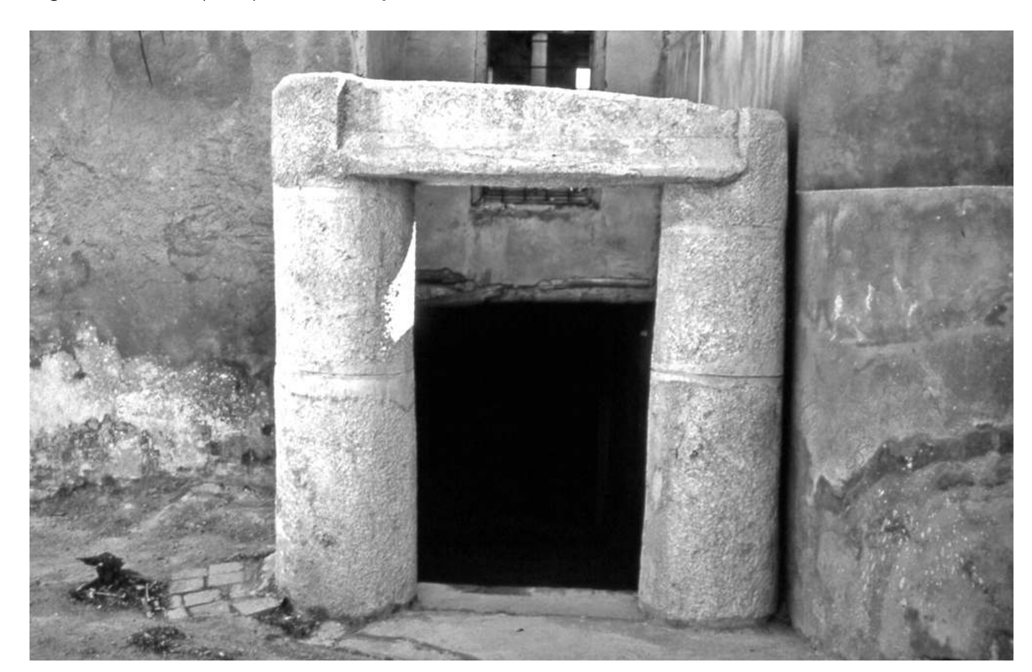


Photo J. Aliquot 2003.

109. *Qalaat Jendal

28 Épigraphie : *IGLS* 11, 38 (Qalaat Jendal), 39 (Ain el-Bourj). Site revu.

29 Qalaat Jendal (1450 m d'altitude) occupe les pentes du vallon d'un affluent du Nahr el-Aouaj. L'éperon rocheux qui domine le village porte les ruines d'une forteresse médiévale. Les maisons modernes remploient de nombreux blocs appartenant à des bâtiments antiques. La dédicace d'une niche à Zeus par le prêtre Julius Hadrianus et sa famille, gravée sur l'un de ces blocs, indique l'existence d'un sanctuaire romain. Il faut peut-être rapporter au même lieu de culte la dédicace à la déesse Leucothéa de Ségeira trouvée en remploi à Ain el-Bourj, à 2 km en contrebas du village.

110. Kafr Hawar

30 Description (A) : Saulcy 1853, p. 565-568, pl. 50 ; Benzinger 1891, p. 72 ; Aliquot 2002, p. 241-246. Site revu.

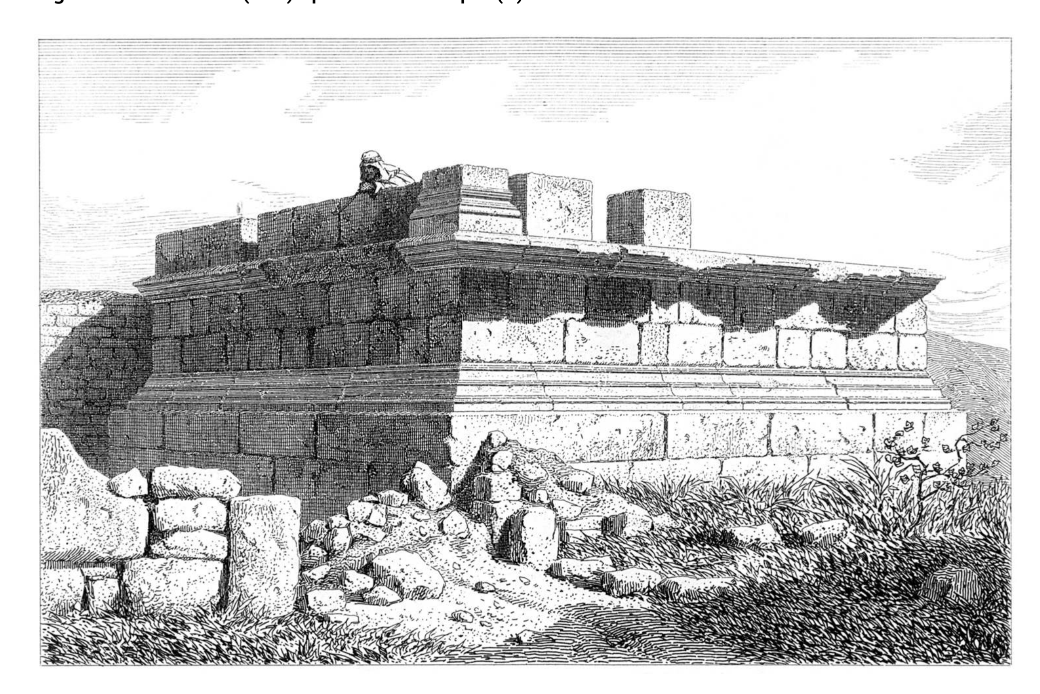
Épigraphie : *IGLS* 11, 45.

31 Le village de Kafr Hawar (1050 m d'altitude) s'étend de part et d'autre d'un affluent du Nahr el-Aouaj. Son nom conserve un toponyme syriaque signifiant « village blanc ». Son site pourrait correspondre à celui de la station *ad Ammontem* de la *Table de Peutinger*. La *Lettre des archimandrites d'Arabie* (trad. J.-B. Chabot, p. 153) signale la présence d'un couvent à Kafr Hawar au VI^e^ s. apr. J.-C.

Temple (A)

32 F. de Saulcy décrit de la manière la plus complète le petit temple sur podium qui s'élevait encore à Kafr Hawar au milieu du XIX^{e} s. (**fig. 255**). Le bâtiment a disparu depuis la fin de ce siècle. J. Benzinger signale que ses éléments ont été remployés pour construire un khan voisin, sans doute celui de Saassa, sur la route de Damas à Qouneitra. Dans la partie ancienne du village, néanmoins, la concentration de quelques blocs de grand appareil en calcaire blanc indique toujours l'emplacement du sanctuaire. La dédicace d'un autel découvert aux abords des ruines suggère d'attribuer le temple à Atargatis.

Fig. 255. Kafr Hawar (110) : podium du temple (A).



Dessin dans Saulcy 1851, pl. 50.

Sanctuaire rupestre (B)

33 Au sud du village, l'escarpement rocheux du Jabal el-Qalaa surplombe la vallée sur la rive droite du cours d'eau. Ses pentes sont occupées par une carrière de calcaire blanc (d'où les blocs du temple ont dû être extraits), une nécropole antique et des installations rupestres. Parmi ces dernières, la plus remarquable se présente sous la forme d'un petit lieu de culte rupestre connu localement sous le nom de *Korsei el-Debb* : ce « Fauteuil de l'Ours » est un autel monumental taillé dans la roche, au fond d'une pièce rectangulaire ouverte au nord/nord-est ; de chaque côté, une volée de quatre marches permet d'accéder à l'espace situé derrière l'autel (**fig. 256**).

Fig. 256. Kafr Hawar (**110**) : sanctuaire rupestre (**B**).



Photo J. Aliquot 2003.

111. Hiné

34 Architecture : Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 267. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 46-47 (inscriptions du temple), 48-51 (épitaphes), 52 (cuve cultuelle dédiée par un trésorier sacré).

35 Le village de Hiné (1060 m d'altitude), établi sur un *tell* archéologique (**fig. 257**), correspond à l'antique Ina, bourgade sans doute comprise dans les domaines de l'Ituréen Zénodoros, puis dans ceux de l'Hérodien Philippe, avant d'être attribuée à la cité de Damas (cf. *IGLS* 11, p. 81). La *Lettre des archimandrites d'Arabie* (trad. J.-B. Chabot, p. 149, 152-153) mentionne les couvents de Hiné et de ses environs au VI^e^ s. apr. J.-C.

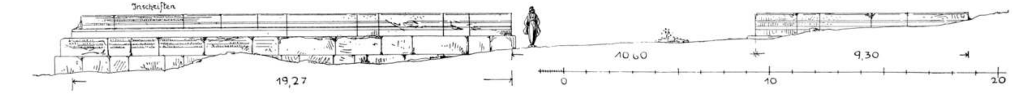
Fig. 257. Hiné (111) : le *tell*.



Photo J. Aliquot 2008.

36 Deux nécropoles antiques sont repérées à l'ouest et à l'est du village. Les ruines d'un grand temple romain ouvert à l'est d'au moins 40 m de long occupent le sommet du *tell*. Les membres de la mission allemande n'ont pu relever que deux assises du soubassement et la base du podium du bâtiment (**fig. 258**). Aujourd'hui, la route asphaltée recouvre le soubassement et le podium a été en grande partie démonté. Deux inscriptions étaient gravées sur ces parties du temple. Elles se rapportent à l'aménagement du sanctuaire sous la surveillance d'épimélètes. La plus longue indique qu'entre 179 et 182 apr. J.-C., la construction du temple et de son péribole a été ordonnée de manière exceptionnelle par le gouverneur de la province de Syrie (le futur empereur Pertinax) et financée grâce aux fonds sacrés (*IGLS* 11, 46).

Fig. 258. Hiné (111) : le podium du temple.



Dessin D. Krencker, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 267, fig. 412.

112. *Rimé

37 Épigraphie : *IGLS* 11, 41. Site revu.

38 À Rimé, dans la haute vallée du Nahr el-Aouaj, une dédicace commémore la fondation d'un temple de Théandrios par un certain Munatius et sous sa propre autorité en 198-199

apr. J.-C. L'emplacement du bâtiment est indéterminé, mais l'occupation du site à l'époque romaine est bien attestée. D. Krencker et W. Zschietzschmann (1938, p. 269, pl. 116) relèvent le plan d'un tombeau romain. Des blocs décorés (fûts de colonne, chapiteau) sont remployés dans les maisons modernes. Des installations rupestres (citerne, tombes, niches) sont aménagées sur l'éperon rocheux qui domine le village.

113. Arné

39 Description : Warren 1870c, p. 224-225 ; Mouterde 1959, p. 83. Site revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 42.

40 Arné (1400 m d'altitude) occupe la tête de la haute vallée du Nahr el-Aouaj, sous la crête de l'Hermon. D'après une inscription remployée sur place dans une maison moderne, son nom actuel conserve celui l'antique Ornéa. Le même texte indique aussi qu'en février 330 apr. J.-C. le dieu tutélaire d'Ornéa a financé la réalisation du décor d'un temple tandis que deux responsables (diocètes) supervisaient l'aménagement de terrains sacrés appartenant au village. Le temple n'est pas localisé. Il pourrait appartenir à l'un des deux sanctuaires repérés à proximité de la source d'Ain el-Qasr, sur le site de Qasr Chbib, qui surplombe le village au nord-est, à environ 1550 m d'altitude. C. Warren et R. Mouterde signalent déjà les ruines des deux sanctuaires alignés l'un derrière l'autre et ouverts tous les deux au nord/nord-est. Plus à l'est, on peut encore voir la carrière d'où proviennent les blocs de calcaire gris-bleu utilisés dans la construction des bâtiments cultuels.

Sanctuaire est (A)

41 Le sanctuaire présente un plan au sol rectangulaire. Il occupe une terrasse. Tout son long côté nord, dont la longueur totale atteint environ 80 m, est majoritairement constitué de la paroi rocheuse inégalement taillée. Des blocs complètent le mur là où la paroi présente des imperfections. En revanche, le long côté sud, vers la pente, est appareillé (**fig. 259-260**). La plupart des éléments constitutifs du mur d'entrée et du long côté sud du temple se sont effondrés sur place ou vers le sud. Plusieurs éléments du bâtiment sont épars : il s'agit de plusieurs fûts de colonne monolithes, du chambranle et du linteau de la porte d'entrée, de chapiteaux doriques uniquement épannelés, et de blocs moulurés appartenant à l'entablement du temple.

Fig. 259. Arné (113) : ruines du sanctuaire est (A).



Photo J. Aliquot 2003.

Fig. 260. Arné (113) : ruines du sanctuaire est (A).



Photo J. Aliquot 2003.

Sanctuaire ouest (B)

42 Un second sanctuaire de plan rectangulaire se trouve à une trentaine de mètres à l'ouest du premier. Sa construction tire également parti de la configuration du terrain. Son mur de fond et sa partie postérieure sont entièrement rupestres. Le rocher qui le domine au nord a lui-même été aménagé : plusieurs degrés d'un escalier rupestre y sont visibles. À

l'est, le site est totalement bouleversé. Il ne ressemble plus qu'à un vaste éboulis (**fig. 261**). Le tracé du mur d'entrée du péribole et du long côté méridional reste cependant identifiable, de même que l'angle sud-est du temple. La plate-forme de l'*adyton* doit à son caractère rupestre d'avoir été préservée des destructions naturelles ou artificielles (**fig. 262**). On y accède par une volée de quatre ou cinq marches, encadrée par deux murs. Plusieurs blocs repérés parmi les éboulis signalent la présence de niches cintrées.

Fig. 261. Arné (113) : ruines du sanctuaire ouest (B).



Photo J. Aliquot 2003.

Fig. 262. Arné (113) : *adyton* rupestre du temple ouest (B).



Photo J. Aliquot 2003.

43 En contrebas du sanctuaire, plusieurs terrasses ont été aménagées sur le versant abrupt de la colline. On y trouve des installations rupestres, sous la forme de petites pièces carrées à ciel ouvert de 4 m de côté environ, dont le mur de fond est creusé d'une cavité rectangulaire ou carrée peu profonde et dont les murs latéraux sont soit entièrement, soit partiellement rupestres.

114. Qasr Antar

44 Description : Porter 1855, 1, p. 293-296 ; Warren 1870b ; Conder 1874, p. 51-53 ; Clermont-Ganneau 1903d, p. 352-353 ; Mouterde 1951-1952, p. 22-23 ; Ehrl 1990 ; Ruprechtsberger 1992a, 1992b, 1994 et 1996. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, 40.

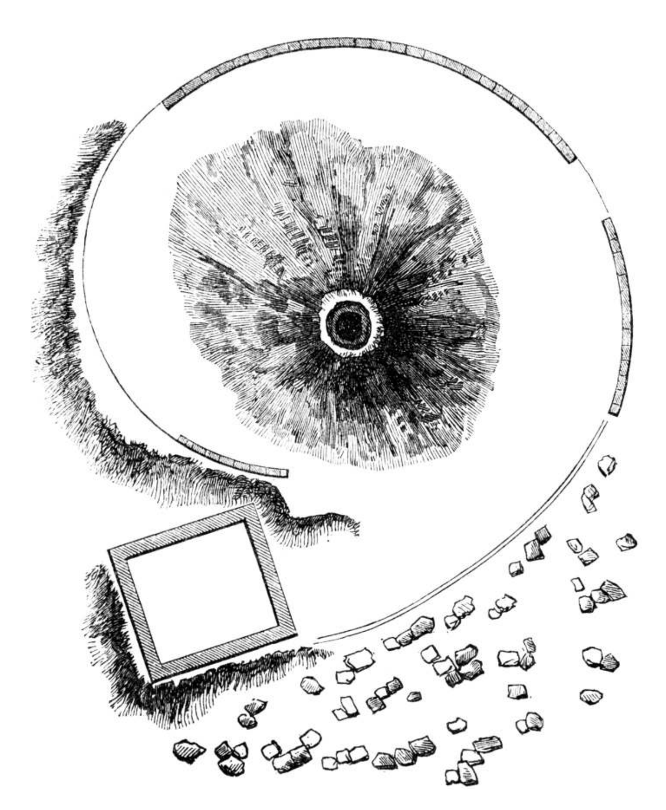
45 Dans son *Onomasticon* (*s.v.* Aermon), Jérôme mentionne le haut-lieu qui couronne le Mont Hermon, à 2814 m d'altitude, sur le site de Qasr Antar. Depuis Rachaiya el-Ouadi à l'ouest ou depuis Arné (**113**) à l'est, l'ascension pédestre jusqu'au site dure au moins six heures (**fig. 263**). Le sanctuaire occupe une terrasse naturelle, autour d'un cône rocheux creusé en son centre. Il se compose d'une enceinte ovale faite de blocs de grand appareil soigneusement dressés. Un petit temple ouvert à l'est s'élève au sud/sud-ouest du *temenos* (**fig. 264**). Une grotte se trouve au nord-est du sanctuaire. L'inscription grecque découverte au nord-ouest du péribole indique que le haut-lieu est consacré à un dieu qualifié de très grand et de saint. Le même texte laisse supposer que l'accès au site est réservé à des fidèles qui prêtent serment.

Fig. 263. Arné (113) et Qasr Antar (114) : le site de Qasr Chbib (en bas à droite) sous le sommet de l'Hermon.



Photo J. Aliquot 2006.

Fig. 264. Qasr Antar (114) : plan du sanctuaire.



Croquis d'après Warren 1870b.

Hermon sud

115. Kafr Doura

1 Description : Dar 1993, p. 104-113, ph. 83-87. Site non revu.

2 Dans les années 1970-1980, l'équipe archéologique dirigée par S. Dar a pu explorer Kafr Doura (1000 m d'altitude), à 6 km au nord/nord-est de Banias, dans la région des hameaux de Chébaa. Le site comprend trois ensembles. Premièrement, au sud, sur un promontoire rocheux, un petit sanctuaire domine le vallon encaissé du Ouadi el-Aassal, sur la rive gauche de ce cours d'eau qui s'écoule en direction du bassin du lac Houlé : il se compose d'une petite chapelle de 5 m sur 6,20 m, partiellement rupestre, ouverte au nord-ouest et placée à l'intérieur d'une cour d'environ 30 m de côté ; un buste érodé est sculpté sur la façade à droite de la baie, ce qui rappelle le décor plaqué sur la façade du temple romain de Chhim (**39 C**). Deuxièmement, deux zones d'habitat (non daté) ont été repérées à 400 m et à 1000 m au nord-ouest du site cultuel. On trouve enfin, isolée à l'ouest, une installation identifiée par les fouilleurs à une forge protobyzantine.

116. Qalaat Boustra

3 Description : Porter 1875, p. 429-430 ; Dar 1993, p. 93-103. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, A/1.

4 Le site occupe une éminence qui domine la vallée du Hasbani à environ 780 m d'altitude, au nord-ouest de Banias. Le missionnaire J.L. Porter y aurait vu deux temples et d'autres bâtiments dans la seconde moitié du XIX^e^ s. En 1970-1972 et en 1990, S. Dar a pu distinguer un sanctuaire romain (comprenant un mur de péribole en appareil irrégulier et un petit temple dont seules subsistent les fondations) associé à un hameau antique. L'inscription gravée sur une colonne conservée sur place semble mentionner un prêtre.

117. Har Senaim

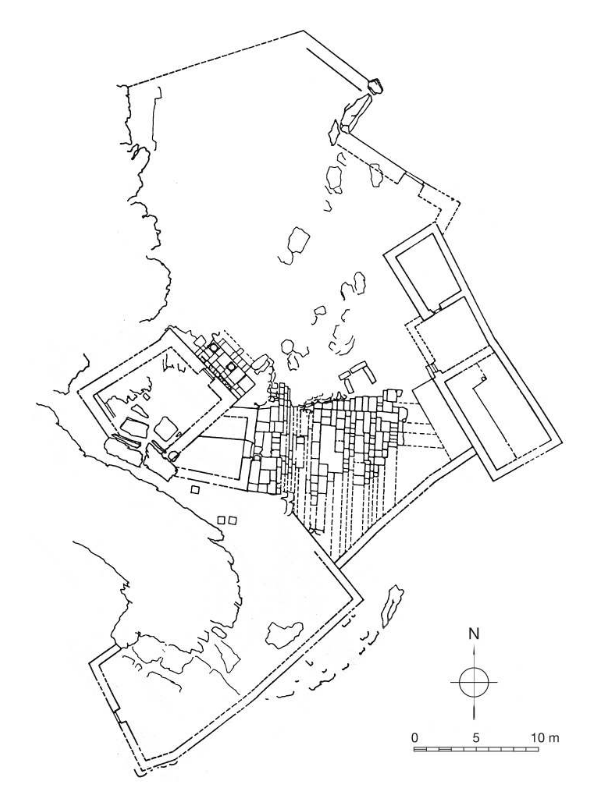
5 Architecture, archéologie : Dar 1993, p. 28-92, pl. 1-10 et ph. 10-59, en particulier p. 39-40 (village) et 46-78 (sanctuaire, plan et essai de restitution en perspective axonométrique). Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, A/2-10.

6 À quatre kilomètres au nord/nord-est de Banias, le site de Har Senaim (Tell el-Hafour ou Hafour el-Qorn en arabe) occupe la croupe d'un contrefort de l'Hermon méridional, le Jabal Siri, qui culmine à 1146 m d'altitude. La mission archéologique de S. Dar l'a exploré dans les années 1970-1980. Les monnaies découvertes en surface témoignent d'une occupation au moins sporadique du site à l'époque hellénistique. La majeure partie du matériel céramique et numismatique de Har Senaim date cependant des II^{e}-IV^{e} s. apr. J.-C. Les ruines relevées en surface sont attribuables à cette époque.

7 Le site couvre une surface d'environ 400 m d'ouest en est sur 150 m du nord au sud. Il comprend trois ensembles. Diverses installations couronnent l'escarpement rocheux au nord et à l'ouest : S. Dar leur attribue une fonction cultuelle de façon peu convaincante. Au sud-ouest, en contrebas, une zone d'habitat comprend au moins une douzaine de maisons associées à six citernes. Enfin, au sud-est du site, un sanctuaire d'époque romaine s'adosse à des rochers (**fig. 265**). Il couvre une surface maximale de 58 m du nord au sud sur 38 m d'est en ouest. Son mur de péribole dessine une enceinte de plan irrégulier. Il présente deux portes, l'une au nord-ouest, correspondant sans doute à l'entrée principale du sanctuaire, l'autre au sud-ouest, de dimensions plus réduites.

Fig. 265. Har Senaim (117) : plan au sol des vestiges du sanctuaire.



Dessin d'après Dar 1993, p. 43, fig. 13.

8 Deux bâtiments s'élevaient à l'intérieur du *temenos*, sur deux niveaux différents. Le premier, sur la terrasse supérieure, est très approximativement placé dans l'axe de l'entrée principale nord-est. Selon S. Dar, il s'agirait d'une simple pièce quadrangulaire, de forme irrégulière, ouverte au nord-est et précédée d'une volée d'escalier. Son identification à un temple semble insuffisamment établie. Il pourrait s'agir d'une annexe. En contrebas, un second bâtiment occupe le niveau inférieur, qui conserve ici son dallage. Il présente une apparence beaucoup plus classique que son voisin, celle d'un petit temple romain ouvert à l'est et précédé d'une volée d'escaliers. Les trois pièces accolées au mur nord-est de l'enceinte pourraient être des salles annexes de ce bâtiment.

9 De nombreux autels ont été découverts dans la cour du sanctuaire. L'un d'eux porte le buste d'un dieu radié en bas-relief (Dar 1993, p. 61, fig. 25, ph. 38). Les inscriptions gravées sur les autres sont lacunaires. Aucune ne révèle le nom du titulaire du temple, mais deux d'entre elles sont datées et donnent une indication sur la fréquentation du sanctuaire au IIe s. apr. J.-C.

118. Tel Dan

10 Architecture, archéologie (sanctuaire) : Biran 1994, p. 215-227, 271-273 ; Biran, Greenberg & Ilan 1996, p. 12-17, 32-49, 50-51 ; Ben-Dov & Biran 2002, p. 6-21, 28-30. Site non revu.

Épigraphie : *IGLS* 11, A/12.

11 Les sources archéologiques et épigraphiques indiquent qu'un sanctuaire païen fonctionne à l'emplacement du haut-lieu israélite de Tel Dan (210 m d'altitude) à l'époque hellénistique, autour d'une plate-forme cultuelle comparable, toutes proportions gardées, à celle de Yanouh (**24 A**). L'inscription trouvée sur place est la dédicace de Zoïlos-Silas au dieu topique de Dana. L'agglomération qui serait associée au sanctuaire de cette divinité est encore mal connue. On manque aussi d'informations sur l'aspect du site à l'époque romaine. L'occupation du *tell* est néanmoins attestée jusqu'au IVe s. apr. J.-C. Les installations hydrauliques et domestiques fouillées sur place appartiennent sans doute au village romain mentionné par Eusèbe de Césarée (*Onomasticon*, *s.v.* Δάν). Dans ce contexte où le site relève de la cité de Césarée-Panéas, l'ancienne zone cultuelle connaît d'importantes modifications : l'enceinte du sanctuaire aurait été orientée non plus sur un axe nord-sud, comme auparavant, mais sur un axe est-ouest.

119. Panéas

12 Architecture, archéologie : Ma'oz 2008 (Panion) ; Tzaferis 2008 (ville) ; Hartal 2008 (aqueduc) ; Ma'oz 1994-1999 (monnaies architecturales) ; Berlin 1999 (céramique du Panion) ; Friedland 1999 (statuaire). Site non revu.

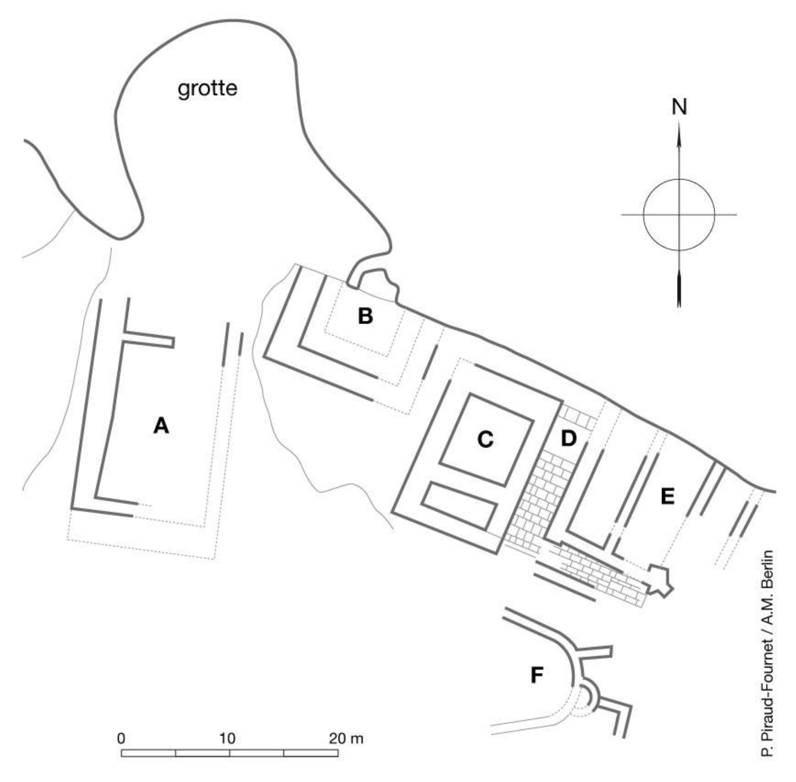
Épigraphie, histoire : *IGLS* 11, avec les inscriptions du Panion, *IGLS* 11, A/13-22. Sources littéraires : Polybe, *Histoires* 16, 18, 2, et 28, 1, 3 (Panion hellénistique) ; Flavius Josèphe, *Antiquités juives* 15, 363-364, et *Guerre juive* 1, 404 (*Augusteum*). *Supra*, chapitres 2 et 6.

13 Au pied de l'Hermon méridional, le site de Césarée-Panéas occupe un plateau à une altitude moyenne de 350 m, au contact du Jawlan au sud-est et du bassin du lac Houlé au sud-ouest. L'un des trois affluents principaux du Jourdain y jaillit : le Nahr Banias. Le toponyme arabe *Banias* correspond à la transcription du nom antique de la cité de Πανιάς,

qui dérive lui-même du nom attribué au site dès l'époque hellénistique, Πάνιον, en référence au culte local de Pan. Depuis 1988, le sanctuaire associé à la grotte de Pan et la ville romaine qui s'étend en contrebas ont été fouillés respectivement sous la direction de Z.U. Maʿoz (jusqu'en 1994) et sous celle de V. Tzaferis (jusqu'en 2000). Les résultats de ces travaux sont en cours de publication.

14 Le Panion est établi sur une terrasse aménagée en contrebas d'un escarpement rocheux de direction est-ouest, d'environ 30 m de haut et de 80 m de long (**fig. 266**). Associé à une grotte naturelle, il domine le bassin collecteur de la source du Nahr Banias d'une dizaine de mètres. Les premières traces de l'occupation du site consistent en des tessons de l'âge du Fer II et III (VIIIe-Ve s. av. J.-C.). Pour cette époque, l'aspect du lieu est inconnu et rien n'assure qu'un sanctuaire ait déjà existé sur place. La monumentalisation de la terrasse commence à l'époque hellénistique, sans doute à la suite de la fondation du Panion, comme en témoignent les restes de murs appartenant à des rampes menant à la grotte et associés à du matériel céramique des IIIe et IIe s. av. J.-C.

Fig. 266. Panéas (119) : plan du sanctuaire.



Dessin P. Piraud-Fournet, d'après Berlin 1999, p. 29, fig. 2.

15 Le premier sanctuaire, rural, est entièrement réorganisé sous l'Empire. Son développement est contemporain de la création de la cité de Panéas et de l'urbanisation du site. Il semble couvrir une période de plus de deux cent ans, depuis le début de l'Empire, au moment où Panéas fait partie des territoires hérodiens, jusqu'au début du IIIe s. apr. J.-C. D'ouest en est, dans l'ordre chronologique présumé de leur construction, on distingue cinq bâtiments ou installations. Un premier grand bâtiment rectangulaire (**A**), construit devant la grotte naturelle et daté de la fin du Ier s. av. J.-C., est rapporté par les fouilleurs à l'*Augusteum* d'Hérode le Grand (ce point est débattu, cf. Berlin 2003). À l'ouest, devant une caverne artificielle, une cour à ciel ouvert (**B**) a été baptisée « cour de Pan et

des Nymphes » (d'après l'une des deux inscriptions gravées sur la paroi rocheuse adjacente, *IGLS* 11, A/14) et datée du Ier s. apr. J.-C. (alors que le texte date de l'an 150 apr. J.-C.). Suit un petit temple sur podium, ouvert au sud, précédé d'un escalier monumental, de plan tétrastyle prostyle et d'ordre corinthien (**C**), pourvu d'un *pronaos* de 4,25 m de long et d'une *cella* de 8,25 m de long sur 7,6 m de large, que les fouilleurs attribuent à Zeus (d'après les décicaces inédites de deux autels, l'une adressée en grec à Zeus d'Héliopolis et à Pan pour le salut de Trajan, l'autre en latin à Jupiter Olybraeus), qu'ils identifient sous toutes réserves au temple tétrasyle de Zeus sur les monnaies de la cité et qu'ils datent de la fin du Ier s. apr. J.-C. ou du début du siècle suivant d'après le matériel céramique découvert dans les fondations du portique et d'après d'autres arguments moins décisifs (décor architectural, dédicace de l'autel pour le salut de Trajan). Vient ensuite un passage étroit (**D**), dallé et précédé d'un escalier, qui a livré du matériel des IIe et IIIe s. apr. J.-C. et qui est baptisé « cour de Némésis » (d'après l'inscription gravée au-dessus d'une autre niche sur la paroi rocheuse, *IGLS* 11, A/16, qui commémore en réalité l'aménagement d'un *naos* pour Némésis par un prêtre de Pan). À l'extrémité est de la terrasse, deux édifices paraissent associés : le premier, appelé « tombeau-temple des chèvres sacrées », est un bâtiment à trois pièces (**E**) adossé au rocher dans les niches duquel de nombreux ossements de chèvres ont été découverts ; plus bas, le second, un bâtiment semi-circulaire à abside probablement hypèthre, est identifié à un « temple de Pan et des chèvres » (**F**) ; ces deux édifices sont datés de l'époque sévérienne d'après la découverte d'une monnaie de 220 apr. J.-C. sous le sol du premier. En contrebas de la terrasse, le vaste bassin rectangulaire à péristyle qui recueille l'eau de la source est probablement le théâtre du rite hydromantique décrit par Eusèbe de Césarée (cf. *IGLS* 11, A/17, comm.).

16 L'étude du matériel céramique du Panion par A. Berlin permet de déceler des changements dans le rituel associé au culte local depuis l'époque hellénistique jusqu'à la désaffection du sanctuaire dans l'Antiquité tardive. Il paraît risqué de confondre, comme le fait cet auteur, l'origine du matériel céramique avec celle des dédicants. La chronologie et la typologie proposées paraissent néanmoins intéressantes. Du IIIe s. au milieu du Ier s. av. J.-C., la poterie du Panion consiste essentiellement en des vases en grande partie produits dans les environs (avec 16 % de céramique importée de la côte phénicienne et de très rares amphores grecques) et destinés aux préparations culinaires et à la consommation de nourriture : si l'absence d'habitat hellénistique sur le site devait se confirmer, on pourrait supposer que des fidèles venus des environs auraient utilisé cette vaisselle de production locale lors de banquets organisés à l'occasion de visites occasionnelles. De la fin du Ier s. av. J.-C. à la fin du Ier s. apr. J.-C., le matériel change de nature : au moment où le site s'urbanise et que des bâtiments cultuels sont construits sur la terrasse du Panion, des lampes, sans doute offertes en ex-voto, apparaissent en grand nombre (33 % du matériel), sans pour autant remplacer les plats à cuire ni la vaisselle de table ; les importations sont beaucoup plus nombreuses et diversifiées qu'auparavant (69 % du matériel céramique datable de cette période, avec des objets provenant de Pergame, d'Italie et de Chypre). Pour le IIe s. apr. J.-C., la poterie découverte sur le site cultuel est encore peu abondante ; on note une diminution importante de la vaisselle utilitaire et une augmentation relative du nombre de lampes (62 %). L'abondant mobilier céramique datable du IIIe s. au premier quart du Ve s. apr. J.-C. provient en grande partie du bâtiment tripartite (**E**) et de l'aire qui lui est associée au sud (**F**) : les lampes sont désormais majoritaires (75 %) par rapport à la vaisselle utilitaire (majoritairement

produite à Panéas même et sur le site voisin de Khirbet el-Hawarit). Selon A. Berlin, les ex-voto individuels auraient pris une place plus importante que celle des repas communautaires et les auraient même peut-être progressivement remplacés à partir du début de l'époque impériale.

17 En se fondant sur la présence sporadique de monnaies des Ve et VIe s. apr. J.-C. et sur la découverte d'un tesson de céramique africaine de la seconde moitié du IVe s. ou du début du Ve s. apr. J.-C. dans le bâtiment tripartite (**E**), Z.U. Ma'oz suppose, sans convaincre, que le sanctuaire aurait continué de fonctionner, bien qu'à une échelle réduite, jusqu'au milieu du VIe s. apr. J.-C., époque à laquelle les chrétiens l'auraient détruit par le feu. Quelle que soit l'explication des traces d'incendie qui ont été relevées dans le prétendu *Augusteum* (**A**) et qui doivent peut-être être rapprochées des destructions attestées dans la ville même au milieu du Ve s. apr. J.-C., il est plus vraisemblable que le Panion ait été désaffecté au plus tard au début du Ve s. apr. J.-C., comme l'indiquent les éléments les plus récents du matériel numismatique (408 apr. J.-C.) et céramique (premier quart du Ve s. apr. J.-C.) exhumés lors de la fouille du sanctuaire.

120. Omrit

18 Archéologie : Nelson, Olive & Overman 2003a et 2003b (rapports préliminaires) ; Berlin 2003 et Netzer 2003 (contestant à juste titre l'identification du temple à l'*Augusteum* d'Hérode le Grand). Site non revu.

19 Le site antique d'Omrit (ou Nébi Houda en arabe) occupe un tertre qui domine le bassin du lac Houlé, à l'est de Qiryat Shémona. Une équipe archéologique placée sous la direction de J.A. Overman (Macalester College) y effectue des fouilles depuis 1999. Ces travaux en cours de publication permettent d'ores et déjà de distinguer les deux états d'un même temple romain : initialement, le bâtiment est un édifice tétrastyle prostyle d'ordre corinthien ouvert à l'est ; dans un second temps, peut-être à la fin du Ier s. ou au début du IIe s. apr. J.-C., l'intégration de son podium dans un massif de plus grandes dimensions aurait permis d'entourer le temple d'un péristyle.

Annexes

Bibliographie

Abréviations

Les abréviations sont celles de l'*Année philologique*, sauf exceptions reportées ci-dessous.

AA(A)S : *Annales archéologiques (arabes) syriennes*, Damas.
ACO : *Acta conciliorum oecumenicorum*, éd. E. Schwartz *et al.*, Berlin, depuis 1914.
Acta sanctorum : *Acta sanctorum, collecta... a Sociis Bollandianis*, 3e éd., Paris et Rome, depuis 1863.
ADAJ : *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, Amman.
AE : *L'Année épigraphique*, dans *RA* 1888-1961, puis sous la forme de volumes indépendants, Paris.
AHA : *Annales d'histoire et d'archéologie*, Beyrouth (devenu *Tempora*).
AHL : *Archaeology and History in Lebanon*, Beyrouth.
ANRW : W. Haase & H. Temporini (éd.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Berlin et New York, depuis 1972.
AntSyr : H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, Paris, 1934-1966.
BAAL : *Bulletin d'archéologie et d'architecture libanaises*, Beyrouth.
Bull. ép. : *Bulletin épigraphique* de la *REG*, depuis 1888.
CCID : M. Hörig & E. Schwertheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, Leyde, 1987.
CCSG : Corpus christianorum. Series graeca, Turnhout.
CCSL : Corpus christianorum. Series latina, Turnhout.
Chronos : *Chronos. Revue d'histoire de l'Université de Balamand*, Tripoli (Liban).
CIG : *Corpus inscriptionum graecarum*, Berlin, 1828-1877.
CIL : *Corpus inscriptionum latinarum*, Berlin, depuis 1863.
CIS : *Corpus inscriptionum semiticarum*, Paris, 1881-1962.
CSEL : Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum, Vienne.
CSHB : Corpus scriptorum historiae Byzantinae, Bonn.
CSCO : Corpus scriptorum christianorum orientalium, Louvain.
CUF : Collection des Universités de France, Paris.
DDD : K. van der Toorn *et al.* (éd.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible*, 2e éd., Boston, Cologne et Leyde, 1999.
DGE : F. Adrados (éd.), *Diccionario griego-español*, Madrid, depuis 1980.

DaM : *Damaszener Mitteilungen*, Mayence.
EI : *Encyclopédie de l'islam*, Leyde et Paris.
ESI : *Excavations and Surveys in Israel*, Jérusalem.
FGrHist : F. Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, Leyde, 1923-1954.
GCS : Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten Jahrhunderte, Leipzig.
GGM : C. Müller, *Geographi Graeci Minores*, Paris, 1855-1861.
Guide bleu : *Guide bleu. Syrie-Palestine. Iraq-Transjordanie*, Paris, 1932.
I. Syrie : W.-H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870.
ID : *Inscriptions de Délos*, Paris, 1926-1972.
IDR : *Inscriptiones Daciae Romanae*, Bucarest, depuis 1975.
IG : *Inscriptiones graecae*, Berlin.
IGLS : *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, puis Beyrouth, depuis 1929.
IGR : R. Cagnat, *Inscriptiones graecae ad res romanas pertinentes*, Paris, 1906-1927.
IGUR : L. Moretti, *Inscriptiones graecae Urbis Romae*, Rome, 1968-1990.
ILS : H. Dessau, *Inscriptiones latinae selectae*, Berlin, 1892-1916.
INJ : *Israel Numismatic Journal*, Jérusalem.
KAI : H. Donner & W. Röllig, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Wiesbaden, 1969.
LIMC : *Lexicon iconographicum mythologiae classicae*, Zürich, Munich et Düsseldorf, 1981-1999.
MFO : *Mélanges de la Faculté orientale*, Beyrouth.
MNDPV : *Mitteilungen und Nachrichten des deutschen Palästina-Vereins*, Leipzig.
MUSJ : *Mélanges de l'Université Saint-Joseph*, Beyrouth.
NEAEHL : E. Stern (éd.), *New Encyclopedia of Archaeological Excavations of the Holy Land*, Jérusalem et New York, 1993-2008.
NMN : *National Museum News*, Beyrouth.
OEANE : E.M. Meyers (éd.), *The Oxford Encyclopedia of Archaeology in the Near East*, New York, 1997.
OGIS : W. Dittenberger, *Orientis graeci inscriptiones selectae*, Leipzig, 1903-1905.
P. Cairo Zen. : C.C. Edgar *et al.*, *Zenon Papyri*, Le Caire, 1925-1940.
PalEF-QS : *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*, Londres.
PAM : *Polish Archaeology in the Mediterranean*, Varsovie.
PAT : E. Cussini & D.R. Hillers, *Palmyrene Aramaic Texts*, Baltimore et Londres, 1996.
PG : Patrologia graeca, Paris, 1857-1866.
PL : Patrologia latina, Paris, 1844-1864.
PLRE : *The Prosopography of the Later Roman Empire*, Cambridge.
PO : Patrologia orientalis, Paris et Turnhout, depuis 1894.
RE : A.F. von Pauly & G. Wissova (éd.), *Realencyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft*, Stuttgart et Munich, 1894-1972 ; *Suppl.*, Munich, 1903-1997.
RICIS : L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques*, Paris, 2005.
RPC : *Roman Provincial Coinage*, Londres et Paris, depuis 1992 (*Suppl.* en ligne).
SC : Sources chrétiennes, Paris.
SEG : *Supplementum epigraphicum graecum*, Leyde, Alphen aan den Rijn, puis Amsterdam.
Tempora : *Tempora. Annales d'histoire et d'archéologie*, Beyrouth.
TOB : *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, 1996.
ZDMG : *Zeitschrift der deutschen morgenlandischen Gesellschaft*, Stuttgart.
ZDPV : *Zeitschrift des deustchen Palästina-Vereins*, Wiesbaden.

Sources littéraires

Achille Tatius, *Le Roman de Leucippé et Clitophon*, éd. J.-P. Garnaud, Paris (CUF), 1991.

Acta conciliorum oecumenicorum, éd. E. Schwartz *et al.*, Berlin, depuis 1914.

Acta martyrum et sanctorum syriace, éd. P. Bedjan, Paris, 1890-1897.

Anthologie palatine, éd. et trad. P. Waltz *et al.*, Paris (CUF), 1928-1994.

Apocryphe de la Genèse, éd. et trad. B. Jongeling *et al.*, *Aramaic texts from Qumran* 1, Leyde, 1976, p. 75-119 ; trad. A. Dupont-Sommer & M. Philonenko (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987.

Apollodore, *Bibliothèque* : Apollodorus, *The Library*, éd. et trad. J. Frazer, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1921.

Appien, *Histoire de Syrie* : *Histoire romaine* 6. *Livre XI : Le livre syriaque*, éd. et trad. P. Goukowsky, Paris (CUF), 2007.

Apulée, *Métamorphoses*, éd. D.S. Robertson, trad. P. Vallette, Paris (CUF), 1940-1945 ; *Florides*, éd. et trad. P. Vallette, Paris (CUF), 1924.

Aratos, *Phénomènes*, éd. et trad. J. Martin, Paris (CUF), 1998 ; *Scholia in Aratum*, éd. J. Martin, Stuttgart (Teubner), 1974.

Aristote, *Politique*, éd. et trad. J. Aubonnet, Paris (CUF), 1960-1989, rév. 2002.

Aristote (Pseudo-), *Sur les vents* : *De ventorum situ et nominibus*, dans *Aristotelis opera* 2, éd. I. Bekker, Berlin, 1831.

Arrien, *Anabase* : Arrian, *Anabasis of Alexander*, éd. et trad. P.A. Brunt & E. I. Robson, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1976 ; *Histoire d'Alexandre*, trad. P. Savinel, Paris, 1984.

Athénagore d'Athènes, *Supplique au sujet des chrétiens*, éd. et trad. B. Pouderon, Paris (SC), 1992.

Athénée, *Deipnosophistes* : Athenaeus, *The Learned Banqueters*, éd. et trad. S. Douglas Olson, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 2006-2009 (livres 1-11).

Baal et la génisse, trad. A. Caquot & M. Sznycer, *Textes ougaritiques* 1, Paris, 1974.

Bar Hébraeus, *Chronique* : *Gregorii Barhebraei Chronicon syriacum*, éd. P. Bedjan, Paris, 1890 ; *The Chronography of Gregory Abû'l Faraj, 1225-1286, the son of Aaron, the Hebrew physician, commonly known as Bar Hebraeus*, trad. E.A. Wallis Budge, Londres, 1932.

Bible : *Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, 1996 ; *Septuaginta*, éd. A. Rahlfs, Stuttgart, 1935 ; *The Greek New Testament*, Stuttgart, 1994 ; *Vulgata*, éd. R. Weber *et al.*, 5e éd., Stuttgart, 2007.

Cassiodore, *Histoire tripartite* : *Cassiodori-Epiphanii* Historia ecclesiastica tripartita, éd. W. Jacob & R. Hanslik, Vienne (CSEL), 1952.

Caverne des trésors : *La Caverne des trésors, les deux recensions syriaques*, éd. et trad. S.-M. Ri, Louvain (CSCO 486-487, Syr. 207-208), 1987.

César, *Guerre des Gaules*, éd. et trad. L.-A. Constans, Paris (CUF), 1926, rév. A. Balland, 1996.

Chronicon paschale, éd. L. Dindorf, Bonn (CSHB), 1832.

Chronique anonyme (de 1234) : *Anonymi auctoris Chronicon ad A.C. 1234 pertinens*, éd. et trad. J.-B. Chabot, Paris (CSCO 81 et 109, Syr. 36 et 56), 1920-1937.

Cicéron, *Brutus*, éd. et trad. J. Martha, Paris (CUF), 1923.

Cicéron, *De la divination*, dans *Discours* 2, éd. et trad. H. de La Ville de Mirmont, Paris, (CUF), 1922 ; trad. G. Freyburger & J. Scheid, Paris, 1992.

Clément d'Alexandrie, *Extraits de Théodote*, éd. et trad. F. Sagnard, Paris (SC), 1948.

Code Théodosien : *Theodosiani libri XVI*, éd. T. Mommsen & P.M. Meyer, Berlin, 1904-1905 ; *Les lois religieuses des empereurs romains de Constantin à Théodose II (312-438)*, trad. J. Rougé & R. Delmaire, Paris (SC), 2005-2009.

Damascius, *Vie d'Isidore* : Damascius, *The Philosophical History, text with translation and notes*, éd. et trad. P. Athanassiadi, Athènes, 1999.

De Dea Syria : Lucian, *On the Syrian Goddess*, éd. et trad. J.L. Lightfoot, Oxford, 2003.

Denys, *Périégèse* : *Dionysii orbis descriptio*, éd. C. Müller, *GGM* 2, Paris, 1861.

Digeste : *Corpus iuris civilis* 1. *Digesta Iustiniani Augusti*, éd. T. Mommsen, rév. P. Krueger, Berlin, 1902, 9e éd., 1954.

Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique* : Diodorus of Sicily, *Library of History*, éd. et trad. C.H. Oldfather *et al.*, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1957-1967 ; éd. et trad. partielle sous la dir. de F. Chamoux, Paris (CUF), depuis 1972.

Dion Cassius, *Histoire romaine* : Dio Cassius, *Roman History*, éd. et trad. E. Cary & H.B. Foster, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1914-1927 ; 48-51, éd. et trad. M.-L. Freyburger-Galland & J.-M. Roddaz, Paris (CUF), 1991-1994.

Dion Chrysostome, *Discours* : Dio Chrysostom, *Discourses*, éd. et trad. J.H. Cohoon & H.L. Crosby, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1961.

Éphrem, *Vie de saint Julien*, trad. G. Vossius, *Acta sanctorum*, 2 juin, Paris et Rome, 3e éd., 1867.

Épiphane de Salamine, *Ancoratus* : *Epiphanius (Ancoratus und Panarion)*, éd. K. Holl, 1, Leipzig (GCS), 1915.

Épopée de Gilgamesh : *The Babylonian Gilgamesh Epic*, éd. et trad. A.R. George, Oxford, 2003.

Étienne de Byzance, *Ethnica* : *Stephani Byzantii Ethnicorum quae supersunt*, éd. E. Meineke, Berlin, 1849 ; *Stephani Byzantii Ethnica* 1, *Α-Γ*, éd. M. Billerbeck *et al.*, Berlin et New York, 2006.

Etymologicum magnum, éd. T. Gaisford, Oxford, 1848.

Eunape, *Vies des sophistes* : *Eunapii Vitae sophistarum*, éd. G. Giangrade, Rome, 1956.

Euripide, *Tragédies* : *Ion*, éd. et trad. H. Grégoire et L. Parmentier, Paris (CUF), 1923 ; *Bacchantes*, éd. et trad. H. Grégoire & J. Meunier, Paris (CUF), 1961, corr. J. Irigoin, 1998 ; *Phrixos* et *Hypsipyle*, éd. et trad. F. Jouan & H. Van Looy, Paris (CUF), 2002.

Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. G. Bardy, Paris (SC), 1952-1960.

Eusèbe de Césarée, *Louanges de Constantin* : Eusebius *Werke* 1/3. *Tricennatsrede an Constantin*, éd. I.A. Heikel, Leipzig (GCS), 1902 ; *La théologie politique de l'Empire chrétien : les louanges de Constantin (*Triakontaétérikos*)*, trad. P. Maraval, Paris, 2001.

Eusèbe de Césarée, *Martyrs de Palestine* : *Histoire ecclésiastique*, 3, *Livres VIII-X et Les martyrs en Palestine*, éd. G. Bardy, Paris (SC), 4e éd., 1993.

Eusèbe de Césarée, *Onomasticon* : *Eusebius Werke* 3/1. *Das Onomastikon der biblischen Ortsnamen mit der lateinischen Übersetzung des Hieronymus*, éd. E. Klostermann, Leipzig (GCS), 1904.

Eusèbe de Césarée, *La préparation évangélique*, éd. et trad. É. des Places *et al.*, Paris (SC), 1974-1991.

Eusèbe de Césarée, *Théophanie* : *Eusebius Werke* 3/2. *Die Theophania : die griechischen Bruchstücke und Übersetzung der syrischen Überlieferungen*, éd. et trad. H. Gressmann, Leipzig (GCS), 1904.

Eusèbe de Césarée, *Vie de Constantin* : *Über das Leben des Kaisers Konstantins*, éd. F. Winckelmann, Berlin (GCS), 2e éd., 1992 ; *Eusebius*, Life of Constantine, trad. A. Cameron & S.G. Hall, Oxford, 1999.

Eusthate, *Commentaire à Denys le Périégète* : *Eusthatii commentarii* [*in Dionysii periegesis*], éd. C. Müller, GGM 2, Paris, 1861.
Eutychius, *Annales* : *Das Annalenwerk des Eutychios von Alexandrien, ausgewählte Geschichten und Legenden kompiliert von Sa'id ibn Baṭrīq um 935 A.D.*, éd. et trad. M. Breydy, Louvain (CSCO 471-472, Arab. 44-45), 1985.
Expositio totius mundi et gentium, éd. J. Rougé, Paris (SC), 1966.
Firmicus Maternus, *Mathesis*, éd. et trad. P. Monat, Paris (CUF), 1992-1997.
Flavius Josèphe, *Antiquités juives* : Josephus, *Jewish Antiquities*, éd. et trad. H.S.J. Thackeray, R. Marcus & L.H. Feldman, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1926-1965.
Flavius Josèphe, *Autobiographie*, éd. et trad. A. Pelletier, Paris (CUF), 1959.
Flavius Josèphe, *Contre Apion*, éd. T. Reinach, trad. L. Blum, Paris (CUF), 1930.
Flavius Josèphe, *Guerre juive* : *La Guerre des Juifs*, éd. et trad. A. Pelletier, Paris (CUF), 1975-1982.
Georges Cédrénus, *Compendium historiarum* : *Georgii Cedreni compendium historiarum*, éd. J.-P. Migne, Paris (PL 121-122), 1864.
Georges de Chypre : *Le Synekdèmos d'Hieroclès et l'Opuscule géographique de Georges de Chypre*, éd. E. Honigmann, Bruxelles, 1939.
Georges le Moine, *Chronicon* : *Georgii Monachi Chronicon*, éd. C. de Boor, Leipzig (Teubner), 1904.
Georges le Syncelle, *Chronographie* : *Georgii Syncelli Ecloga chronographica*, éd. A.A. Mosshammer, Leipzig (Teubner), 1984.
Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène*, éd. et trad. H. Crouzel, Paris (SC), 1969.
Harawî (al-), *Guide des pèlerinages*, éd. et trad. J. Sourdel-Thomine, Damas, 1953-1957.
Hellanicos, *Boiotica*, éd. F. Jacoby, *FGrHist* 1 A, n° 4.
Hénoch (1 Hénoch) : *Apocalypsis Henochii Graece*, éd. M. Black, Leyde, 1970 ; J.-T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford, 1976 ; trad. A. Caquot, « I Hénoch », *La Bible. Écrits intertestamentaires*, éd. A. Dupont-Sommer & M. Philonenko, Paris, 1987, p. 465-625.
Hérodien, *Histoire romaine* : Herodian, *History of the Empire*, éd. et trad. C.W. Whittaker, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1969-1970 ; *Histoire des empereurs romains de Marc Aurèle à Gordien III*, trad. D. Roques, Paris, 1990.
Hérodote, *Histoires*, éd. et trad. Ph.-E. Legrand, Paris (CUF), 1932-1955.
Hésiode, *Théogonie*, éd. et trad. P. Mazon, Paris (CUF), 1928.
Hésychius : *Hesychii Alexandrini Lexicon*, éd. K. Latte, Copenhague, 1953-1966.
Hilaire de Poitiers, *Traité sur les Psaumes* : *Sancti Hilarii Pictaviensis episcopi opera* 1. *Tractatus super Psalmos*, éd. J. Doignon, Turnhout (CCSL), 1997-2009.
Homère, *Iliade*, éd. et trad. P. Chantraine, P. Collart, R. Langumier & P. Mazon, Paris (CUF), 1937-1943 ; *Hymnes*, éd. et trad. Humbert, Paris (CUF), 1936.
Hygin, *Fables*, éd. et trad. J.-Y. Boriaud, Paris (CUF), 1997.
Isidore de Séville, *Étymologies* : *Hispalensis episcopi Etymologiarum sive originum libri XX*, éd. W.M. Lindsay, Oxford, 1911.
Itineraria et alia geographica, éd. O. Cuntz *et al.*, Turnhout (CCSL), 1965.
Jamblique, *Vie de Pythagore* : *Iamblichi De vita Pythagorica liber*, éd. L. Deubner, corr. U. Klein, Stuttgart (Teubner), 1975 ; trad. L. Brisson & A.-P. Segonds, Paris, 1996.
Jean Chrysostome, *Lettres (Correspondance d'exil)* : *S.P.N. Joannis Chrysostomi, archiepiscopi Constantinopolitani, opera omnia*, éd. B. de Montfaucon & J.-P. Migne, Paris (PG 52), 1859.
Jean d'Antioche, *Chronique* : *Fragmenta Joannis Antiocheni*, éd. C. & T. Müller, *Fragmenta historicorum graecorum* 4, Paris, 1851.

Jean d'Éphèse, *Histoire ecclésiastique* : F. Nau, « Analyse de la seconde partie inédite de l'histoire ecclésiastique de Jean d'Asie, patriarche jacobite de Constantinople († 585) », *Revue de l'Orient chrétien* 2, 1897, p. 455-493 ; *Iohannis Epheseni Historiae ecclesiasticae pars tertia*, éd. et trad. E.W. Brooks, Louvain (CSCO 105-106, Syr. 54-55), 1935-1936.

Jean Lydus, *Sur les mois* : *Ioannis Laurentii Lydi Liber de mensibus*, éd. R. Wünsch, Leipzig (Teubner), 1898.

Jérôme, *Commentaire sur Ézéchiel* : *S. Hieronymi presbyteri opera* 1. *Opera exegetica*, 4, *Commentariorum in Hiezechielem libri XIV*, éd. F. Glorie, Turnhout (CCSL), 1964.

Jérôme, *Commentarioli in Psalmos* : *S. Hieronymi presbyteri opera* 1. *Opera exegetica*, 1, éd. G. Morin, Turnhout (CCSL), 1959.

Jérôme, *Correspondance*, éd. et trad. J. Labourt, Paris (CUF), 1949-1963.

Jérôme, *Traité sur les Psaumes* : *S. Hieronymi presbyteri opera* 2. *Opera homelitica*, éd. G. Morin, Turnhout (CCSL), 1958.

Jérôme, *Onomasticon* : voir Eusèbe de Césarée.

Légende de Danel, trad. A. Caquot & M. Sznycer, *Textes ougaritiques* 1, Paris, 1974.

Lettre à Sérapion : *The works of the Emperor Julian* 3. *Letters*, éd. et trad. W.C. Wright, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1923, p. 267-283.

Lettre des archimandrites d'Arabie : *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, éd. et trad. J.-B. Chabot, Paris et Leipzig (CSCO 17 et 103, Syr. 37 et 52), 1907 et 1933 ; trad. T.-J. Lamy, « Profession de foi adressée par les abbés des couvents de la province d'Arabie à Jacques Baradée », *Actes du onzième congrès international des orientalistes, Paris-1897. Quatrième section*, Paris, 1898, p. 117-137.

Libanios : *Libanii opera*, éd. R. Foerster, Leipzig (Teubner), 1903-1923.

Lucien : *Luciani opera*, éd. M.D. Macleod, Oxford, 1982-1987 ; *Scholia in Lucianum*, éd. H. Rabe, Leipzig (Teubner), 1906.

Lycophron, *Alexandra*, éd. A. Hurst & A. Kode, Paris (CUF), 2008 ; *Lycophronis Alexandra* 2, *Scholia continens*, éd. E. Scheer, Berlin, 1908.

Macrobe, *Saturnales* : *Saturnalia*, éd. et trad. J.A. Willis, Leipzig et Stuttgart (Teubner), 2^e^ éd., 1994 ; trad. H. Bornecque & F. Richard, Paris, 1937.

Malalas, *Chronographie* : *Ioannis Malalae Chronographia*, éd. I. Thurn, Berlin, 2000.

Marc le Diacre, *Vie de Porphyre, évêque de Gaza*, éd. et trad. M.-A. Kugener, Paris, 1930.

Marinus, *Proclus, ou Sur le bonheur*, éd. et trad. H.D. Saffrey & A.-P. Segonds, Paris (CUF), 2001.

Méliton (Pseudo-), *Apologie*, éd. et trad. W. Cureton, *Spicilegium Syriacum, containing remains of Bardesan, Meliton, Ambrose and Mara Bar Serapion*, Londres, 1855.

Michel le Syrien, *Chronique* : *Chronique de Michel le Syrien, patriarche jacobite d'Antioche (1166-1199)*, Paris, éd. et trad. J.-B. Chabot, 1899-1910.

Mythographe du Vatican (Premier), éd. N. Zorzetti, trad. J. Berlioz, Paris (CUF), 1995.

Nonnos de Panopolis, *Les Dionysiaques*, éd. et trad. F. Vian *et al.*, Paris (CUF), 1976-2006.

Nonnos (Pseudo-), *Scholies mythologiques* : S. Brock, *The Syriac Version of the Pseudo-Nonnos Mythological Scholia*, Cambridge, 1971 ; J. Nimmo Smith, *Pseudo-Nonniani in IV Orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*, Turnhout (CCSG), 1992.

Notitia Antiochena : E. Honigmann, « Studien zur Notitia Antiochena », *ByzZ* 25, 1925, p. 60-88.

Novelles : *Corpus iuris civilis* 3. *Novellae*, éd. R. Schoell & G. Kroll, 6^e^ éd., Berlin, 1954.

Oppien, *Halieutiques* : Oppian, *Halieutica*, éd. et trad. F. Fajen, Leipzig et Stuttgart (Teubner), 1999.

Oracle de Baalbek : *The Oracle of Baalbek*, éd. P.J. Alexander, Washington, 1967.

Ovide, *Les Fastes*, éd. et trad. R. Schilling, Paris (CUF), 1993.
Ovide, *Les Métamorphoses*, éd. et trad. G. Lafaye, corr. H. Le Bonniec & J. Fabre, Paris (CUF), 1991-1999.
Palais de Baal, trad. A. Caquot & M. Sznycer, *Textes ougaritiques* 1, Paris, 1974.
Parastaseis syntomoi chronikai, éd. et trad. A. Cameron & J. Herrin, *Constantinople in the early eighth century. The* Parastaseis syntomoi chronikai, Leyde, 1984.
Pausanias, *Description de la Grèce* : Pausanias, *Description of Greece*, éd. et trad. W.H.S. Jones, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1918-1935 ; éd. et trad. M. Casevitz *et al.*, Paris (CUF), 1992-2005 (livres 1-8).
Pétrone, *Le Satiricon*, éd. et trad. A. Ernout, Paris (CUF), 1923.
Philon d'Alexandrie, *Quis rerum divinarum heres sit*, trad. M. Harl, Paris, 1966.
Philon de Byblos, *Histoire phénicienne*, éd. F. Jacoby, *FGrHist* 3 C, n° 790 ; trad. A.I. Baumgarten, *The* Phoenician History *of Philo of Byblos*, Leyde, 1981.
Philostrate, *Héroïcos* : *Flavii Philostrati Heroicus*, éd. L. de Lannoy, Leipzig (Teubner), 1977.
Philostrate, *Vie d'Apollonios de Tyane* : Philostratus, *The Life of Apollonios of Tyana*, éd. et trad. C.P. Jones, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 2005 ; trad. P. Grimal, *Romans grecs et latins*, Paris, 1958.
Photius, *Bibliothèque*, éd. et trad. R. Henry, Paris (CUF), 1959-1977.
Pindare, *Olympiques*, éd. et trad. A. Puech, Paris (CUF), 2e éd., 1930.
Platon, *Cratyle*, éd. et trad. L. Méridier, Paris (CUF), 1931.
Plaute, *Rudens*, éd. et trad. A. Ernout, Paris (CUF), 1935.
Pline l'Ancien, *Histoire naturelle* : Pliny, *Natural History*, éd. et trad. H. Rackham *et al.*, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1938-1962 ; trad. É. Littré, Paris, 1860.
Pline le Jeune, *Lettres*, éd. et trad. A.-M. Guillemin, Paris (CUF), 1927-1928.
Plutarque, *Isis et Osiris*, éd. et trad. C. Froidefond, Paris (CUF), 1988.
Plutarque, *Propos de table*, éd. et trad. F. Fuhrmann, F. Frazier & J. Sirinelli, Paris (CUF), 1972-1996.
Plutarque, *Vies*, éd. et trad. R. Flacelière & É. Chambry, Paris (CUF), 1958-1979.
Polybe, *Histoires* : Polybius, *Histories*, éd. et trad. W.R. Paton, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1927 ; éd. et trad. P. Pédech *et al.*, Paris (CUF), 1961-1995 (livres 1-16).
Polyen, *Stratagèmes* : Polyaenus, *Stratagems of war*, éd. et trad. P. Krentz & E.L. Wheeler, Chicago, 1994.
Pomponius Méla, *Chorographie*, éd. et trad. A. Silberman, Paris (CUF), 1988.
Porphyre de Tyr, *De l'abstinence*, éd. et trad. J. Bouffartigue, M. Patillon *et al.*, Paris (CUF), 1977-1995.
Procope de Césarée : *Procopii Caesariensis Opera omnia*, éd. J. Haury, corr. G. Wirth, Leipzig (Teubner), 1962-1964 ; Procopius, *History of Wars* 1-2. *The Persian War*, trad. H.B. Dewing, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1914 ; *On Buildings*, trad. H.B. Dewing & G. Downey, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1940.
Ptolémée, *Géographie* : *Claudii Ptolemaei Geographia*, éd. et trad. C. Müller & C.T. Fischer, Paris, 1883-1901.
Quinte-Curce, *Histoires*, éd. et trad. H. Bardon, Paris (CUF), 1948-1961.
Scylax (Pseudo-), *Périple* : *Scylacis Periplus*, éd. et trad. C. Müller, *GGM* 1, Paris, 1855.
Sénèque, *Tragédies*, éd. et trad. F.-R. Chaumartin, Paris (CUF), 1996-1999.
Servius, *Commentaires aux* Bucoliques *de Virgile* : *Servii grammatici qui feruntur in Vergili Bucolica et Georgica commentarii*, éd. G. Thilo, Leipzig (Teubner), 1887.
Sévère d'Antioche, *Homélies cathédrales* : *Les* Homiliae cathedrales *de Sévère d'Antioche. Traduction syriaque de Jacques d'Édesse*, éd. et trad. M. Brière *et al.*, Paris (PO 26/3), 1948

(hom. 113-119) ; Turnhout (PO 36/4), 1974 (hom. 26-31) ; Turnhout (PO 36/3), 1972 (hom. 32-39).

Souda : *Suidae Lexicon*, éd. A. Adler, Stuttgart (Teubner), 1928-1938.

Socrate de Constantinople, *Histoire ecclésiastique*, éd. et trad. P. Périchon & P. Maraval, Paris (SC), 2004-2007.

Sozomène, *Histoire ecclésiastique*, éd. J. Bidez & G.C. Hansen (GCS), trad. A.-J. Festugière & B. Grillet, Paris (SC), 1983-2008.

Stace, *Thébaïde*, éd. et trad. R. Lesueur, Paris (CUF), 1990-1994.

Strabon, *Géographie* : Strabo, *Geography*, éd. et trad. H.L. Jones, Cambridge (Mass.) et Londres (Loeb), 1917-1932 ; trad. A. Tardieu, Paris, 1867-1890.

Suétone, *Auguste* : *Vie des douze Césars*, éd. et trad. H. Ailloud, Paris (CUF), 1931-1932.

Sulpice Sévère, *Dialogues* : *Gallus. Dialogues sur les « vertus » de saint Martin*, éd. et trad. J. Fontaine, Paris (SC), 2006.

Synaxaire de Constantinople : *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae*, éd. H. Delehaye, Bruxelles, 1902.

Tacite, *Germanie*, éd. et trad. J. Perret, Paris (CUF), 1949.

Tacite, *Histoires*, éd. et trad. P. Wuilleumier & H. Le Bonniec, Paris (CUF), 1987-1992.

Talmud de Babylone : *The Babylonian Talmud*, éd. I. Epstein, Londres, 1932-1959.

Talmud de Jérusalem : trad. M. Schwab, Paris, 1879-1902.

Targum du Pentateuque, trad. R. Le Déaut & J. Robert, Paris (SC), 1978-1981.

Théodoret de Cyr, *Commentaire sur Ézéchiel* : *Theodoreti Cyrensis episcopi opera omnia*, éd. J.L. Schulze, Paris (PG 81), 1864.

Théodoret de Cyr, *Histoire ecclésiastique*, éd. L. Parmentier & G.C. Hansen (GCS), trad. P. Canivet *et al.*, Paris (SC), 2006-2009 (livres 1-5).

Théodoret de Cyr, *Histoire philothée* : *Histoire des moines de Syrie*, éd. et trad. P. Canivet & A. Leroy-Molinghen, Paris (SC), 1977-1979.

Théophane, *Chronique* : *Theophanis Chronographia*, éd. C. de Boor, Leipzig (Teubner), 1883-1885.

Théophraste, *Recherches sur les plantes*, éd. et trad. S. Amigues, Paris (CUF), depuis 1988.

Tite-Live, *Histoire romaine*, éd. et trad. J. Bayet *et al.*, Paris (CUF), 1940-2003.

Virgile, *Énéide*, éd. et trad. J. Perret, Paris (CUF), 1977-1980.

Vitruve, *De l'architecture* 4, éd. et trad. P. Gros, Paris (CUF), 1992.

Zacharie le Scholastique, *Vie de Sévère*, éd. et trad. M.-A. Kugener, Paris (PO 2/1), 1907.

Zosime, *Histoire nouvelle*, éd. et trad. F. Paschoud, Paris (CUF), 2e éd., 1979-2000.

Travaux modernes

ABDUL MASSIH 2008

J. Abdul Massih, « L'exploitation de la pierre à Baalbek. Étude préliminaire de la carrière des grands monolithes », *Baalbek / Heliopolis* (*BAAL Hors-Série* 4), éd. M. van Ess, Beyrouth, 2008, p. 77-96.

ABDUL-NOUR 2001

H. Abdul-Nour, « Les inscriptions forestières d'Hadrien : mise au point et nouvelles découvertes », *AHL* 14, 2001, p. 64-95.

ABDUL-NOUR 2004

H. Abdul-Nour, « Les inscriptions forestières d'Hadrien : mise au point et nouvelles découvertes », *Decade*, éd. C. Doumet-Serhal, Beyrouth, 2004, p. 479-501.

ABDUL-NOUR 2007

H. Abdul-Nour, « Découverte de la plus haute inscription forestière d'Hadrien dans le Mont Liban », *AHL* 25, 2007, p. 111-113.

ABDUL-NOUR & GÈZE 2006

H. Abdul-Nour & R. Gèze, « Deux nouvelles inscriptions forestières d'Hadrien au Liban », *AHL* 23, 2006, p. 81-83.

ABDUL-NOUR, AKHRASS & GÈZE 2009

H. Abdul-Nour, C. Akhrass & R. Gèze, « Quatre nouvelles inscriptions forestières d'Hadrien dans le Mont Liban », *AHL* 29, 2009, p. 87-92.

ABEL 1908

F.-M. Abel, « Inscriptions de Transjordanie et de Haute Galilée », *RBi*, 1908, p. 567-578.

ABEL 1933

F.-M. Abel, « Oronte et Līṭāni », *Journal of the Palestine Oriental Society* 13, 1933, p. 147-158.

ABEL 1933-1938

F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, Paris, 1933-1938.

ABEL & BARROIS 1933

F.-M. Abel & A.-G. Barrois, « Ḥelbon et ses environs », *RBi*, 1933, p. 255-262.

ABOU DIWAN 2009

G. Abou Diwan, « L'ère d'autonomie et le calendrier de Sidon. Une révision à la lumière d'une nouvelle inscription d'époque byzantine », *ZPE* 170, 2009, p. 113-126.

ABŪ ʿASSĀF 1992

ʿA. Abū ʿAssāf, « Eine Stele des Gottes Baʿal im Museum von Ṭarṭūs », *DaM* 6, 1992, p. 247-252.

ADAM 1977

J.-P. Adam, « À propos du trilithon de Baalbek. Le transport et la mise en œuvre des mégalithes », *Syria* 54, 1977, p. 31-63.

ALEXANDER 1967

P.J. Alexander, *The Oracle of Baalbek*, Washington, 1967.

ALIQUOT 1999-2003

J. Aliquot, « Les Ituréens et la présence arabe au Liban du IIe siècle *a.C.* au IVe siècle *p.C.* », *MUSJ* 56, 1999-2003, p. 161-290.

ALIQUOT 2002

J. Aliquot, « Leucothéa de Segeira », *Syria* 79, 2002, p. 231-248.

ALIQUOT 2003-2004

J. Aliquot, « Rome, l'hellénisme et les traditions du Proche-Orient : les "genres impurs" de Kevin Butcher », *Tempora* 14-15, 2003-2004, p. 193-206.

ALIQUOT 2004A

J. Aliquot, « Inscriptions grecques et antiquités de Haloua », *BAAL* 8, 2004, p. 301-314.

ALIQUOT 2004B

J. Aliquot, « *Aegyptiaca* et *isiaca* de la Phénicie et du Liban aux époques hellénistique et romaine », *Syria* 81, 2004, p. 201-228.

ALIQUOT 2006A

J. Aliquot, « Cultes locaux et traditions hellénisantes du Proche-Orient : à propos de Leucothéa et de Mélicerte », *Topoi* 14, 2006, p. 245-264.

ALIQUOT 2006B

J. Aliquot, « La vallée d'Adonis : à propos de *Yanouh et le Nahr Ibrahim* », *Chronos* 14, 2006, p. 125-135.

ALIQUOT 2006-2007

J. Aliquot, « La dédicace grecque d'Ain el-Fijé », *AAAS* 49-50, 2006-2007, p. 123-126.

ALIQUOT 2007

J. Aliquot, « Burqush-Barkousa : du village à la cité », *Mélanges en l'honneur de Jean-Paul Rey -Coquais* (*MUSJ* 60), éd. J.-B. Yon & P.-L. Gatier, Beyrouth, 2007, p. 241-267.

ALIQUOT 2007-2009

J. Aliquot, « Note sur la dédicace grecque de Qasr Hammara (Liban) », *Tempora* 18, 2007-2009, p. 73-79.

ALIQUOT 2008A

J. Aliquot, « Sanctuaries and Villages on Mt Hermon during the Roman Period », *The Variety of Local Religious Life in the Near East in the Hellenistic and Roman Periods*, éd. T. Kaizer, Leyde, 2008, p. 73-96.

ALIQUOT 2008B

J. Aliquot, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* 11. *Mont Hermon (Liban et Syrie)*, Beyrouth, 2008.

ALIQUOT 2009

J. Aliquot, « Mercure au Liban », *Topoi* 16, 2009, p. 241-264.

ALIQUOT & PIRAUD-FOURNET 2008

J. Aliquot & P. Piraud-Fournet, « Le sanctuaire d'Ain el-Fijé et le culte du Barada », *Syria* 85, 2008, p. 87-98.

ALPI 1998

F. Alpi, « La Phénicie chrétienne, une province au cœur de l'Empire chrétien d'Orient », *Liban, l'autre rive*, Paris, 1998, p. 202-209.

ALPI, KOWALSKI & WALISZEWSKI 1998

F. Alpi, S. Kowalski & T. Waliszewski, « Une église byzantine découverte à Anâne (Liban Sud) », *Syria* 75, 1998, p. 231-243.

ALPI & NORDIGUIAN 1994

F. Alpi & L. Nordiguian, « Deux découvertes bérytaines », *Syria* 71, 1994, p. 419-431.

ALPI & NORDIGUIAN 1996

F. Alpi & L. Nordiguian, « Les inscriptions de l'église de Blât : essai de relecture », *Syria* 73, 1996, p. 5-14.

AMANDRY, BURNETT & CARRADICE 1999

M. Amandry, A. Burnett & I. Carradice, *Roman Provincial Coinage* 2. *The Flavians*, Londres et Paris, 1999.

AMANDRY, BURNETT & RIPOLLÈS 1992

M. Amandry, A. Burnett & P.P. Ripollès, *Roman Provincial Coinage* 1. *From the death of Caesar to the death of Vitellius*, Londres et Paris, 1992.

AMANDRY, BURNETT & RIPOLLÈS 1998

M. Amandry, A. Burnett & P.P. Ripollès, *Roman Provincial Coinage* 1. *Supplement I*, Londres et Paris, 1998.

AMY 1950

R. Amy, « Temples à escaliers », *Syria* 27, 1950, p. 82-136.

AMY, SEYRIG & WILL 1968-1975

R. Amy, H. Seyrig & E. Will, *Le temple de Bêl à Palmyre*, Paris, 1968-1975.

ANDREAU 1997

J. Andreau, « La *vicinia* d'Olbia », *REA* 99/3-4, 1997, p. 463-474.

APICELLA & BRIQUEL CHATONNET 2007

C. Apicella & F. Briquel Chatonnet, « District ou domaine : à propos de deux inscriptions phéniciennes d'époque hellénistique », *Mélanges en l'honneur de Jean-Paul Rey-Coquais* (*MUSJ* 60), éd. J.-B. Yon & P.-L. Gatier, Beyrouth, 2007, p. 155-164.

ARIEL & NAVEH 2003

D.T. Ariel & J. Naveh, « Selected Inscribed Sealings from Kedesh in the Upper Galilee », *BASOR* 329, 2003, p. 61-80.

AUGÉ 1994

C. Augé, « Shadrapha », *LIMC* 7, 1994, p. 749-753.

AUGÉ & LINANT DE BELLEFONDS 1984

C. Augé & P. Linant de Bellefonds, « Artemis (in peripheria orientali) », *LIMC* 2, 1984, p. 766-771.

AUGÉ & LINANT DE BELLEFONDS 1986

C. Augé & P. Linant de Bellefonds, « Dionysos (in peripheria orientali) », *LIMC* 3, 1986, p. 514-531.

AUGIER & SARTRE 2002

Y. Augier & M. Sartre, « Le dieu de Rabbos, maître du "temple périptère" de Canatha », *DaM* 13, 2002, p. 125-130.

AVIAM 1985

M. Aviam, « The Roman Temple in Kedesh in the Light of Certain Northern Syrian Coins », *Tel Aviv* 12, 1985, p. 212-214.

AVIAM 2002

M. Aviam, « Five Ecclesiastical Sites in Western Upper Galilee », *Eretz Zafon*, éd. Z. Gal, Jérusalem, 2002, p. 165-218 et 184*-185*.

BADRE 1999

L. Badre, « Les figurines de plomb de 'Ain-al-Djoudj », *Syria* 76, 1999, p. 181-196.

BAIN 1986

D. Bain, « Apotropaic farting », *ZPE* 63, 1986, p. 104.

BALTY 1990

J. Balty, *La mosaïque de Sarrîn (Osrhoène)*, Beyrouth, 1990.

BALTY 1997

J. Balty, « Le sanctuaire oraculaire de Zeus Bêlos à Apamée », *Topoi* 9/2, 1997, p. 791-799.

BALTY 1981A

J.-C. Balty, *Guide d'Apamée*, Bruxelles, 1981.

BALTY 1981B

J.-C. Balty, « Agreus I », *LIMC* 1, 1981, p. 306.

BALTY 1982

J.-C. Balty, « Le *Belus* de Chalcis et les fleuves de Ba'al de Syrie-Palestine », *Archéologie au Levant*, Lyon et Paris, 1982, p. 287-298.

BALTY & BALTY 1981

J. Balty & J.-C. Balty, « L'Apamène antique et les limites de la Syria Secunda », *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, éd. T. Fahd, Strasbourg et Leyde, 1981, p. 41-75.

BALTY 1999

J.-C. Balty *et al.*, « Chronique des fouilles de la section. Fouilles et programmes archéologiques en Méditerranée en 1998 », *Annales d'histoire de l'art et d'archéologie de l'ULB* 21, 1999, p. 191-203.

BALTY 2000

J.-C. Balty *et al.*, « Chronique des fouilles de la section. Fouilles et programmes archéologiques en Méditerranée en 1999 », *Annales d'histoire de l'art et d'archéologie de l'ULB* 22, 2000, p. 159-181.

BARAMKI 1974

D.C. Baramki, *The Coin Collection of the American University of Beirut Museum. Palestine and Phoenicia*, Beyrouth, 1974.

BARATTE 2001

F. Baratte, « Le *mithreum* de Sidon : certitudes et questions », *Topoi* 11/1, 2001, p. 205-227.

BARTL 1998-1999

K. Bartl, « Akkar Survey 1997. Archaeological Surface Investigations in the Plain of Akkar/ Northern Lebanon. Preliminary Results », *BAAL* 3, 1998-1999, p. 169-179.

BARTL 2002

K. Bartl, « Archäologische Untersuchungen der südlichen Akkar-Ebene, Nordlibanon. Vorläufige Ergebnisse einer Oberflächenprospektion », *Ausgrabungen und Surveys im Vorderen Orient* 1, éd. R. Eichmann, Rahden, 2002, p. 23-48.

BASLEZ 1977

M.-F. Baslez, *Recherches sur les conditions de pénétration et de diffusion des religions orientales à Délos (IIe-Ier s. avant notre ère)*, Paris, 1977.

BASLEZ 1986

M.-F. Baslez, « Cultes et dévotions des Phéniciens en Grèce : les divinités marines », *Religio Phoenicia*, éd. C. Bonnet, E. Lipiński & P. Marchetti, Namur, 1986, p. 289-305.

BASLEZ 1994

M.-F. Baslez, « L'auteur du *De Dea Syria* et les réalités religieuses de Hiérapolis », *Lucien de Samosate*, éd. A. Billault, Lyon, 1994, p. 171-176.

BAUCHHENSS & SIMON 1992

G. Bauchhenss & E. Simon, « Mercurius », *LIMC* 6, 1992, p. 500-554.

BAUDISSIN 1911

W.W. von Baudissin, *Adonis und Esmun*, Leipzig, 1911.

BAUMGARTEN 1981

A.I. Baumgarten, *The* Phoenician History *of Philo of Byblos*, Leyde, 1981.

BAYLISS 2004

R.A. Bayliss, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*, Oxford, 2004.

BEARD, NORTH & PRICE 2006

M. Beard, J. North & S. Price, *Religions de Rome*, Paris, 2006.

BEAN & MITFORD 1970

G.E. Bean & T.B. Mitford, *Journeys in Rough Cilicia 1964-1968*, Vienne, 1970.

BEAULIEU & MOUTERDE 1937-1938

A. Beaulieu & R. Mouterde, « Mission et relevés archéologiques en Syrie », *MUSJ* 21, 1937-1938, p. 213-219.

BEAULIEU & MOUTERDE 1947-1948

A. Beaulieu & R. Mouterde, « La grotte d'Astarté à Wasṭa », *MUSJ* 27, 1947-1948, p. 1-20.

BEAULIEU & MOUTERDE 1955

A. Beaulieu & R. Mouterde, « Poste de surveillance et refuge byzantin sur le chemin Chalcis-Héliopolis », *MUSJ* 32, 1955, p. 149-163.

BEL & GATIER 2008

N. Bel & P.-L. Gatier, « Mains votives de la Phénicie romaine », *Monuments Piot* 87, 2008, p. 69-104.

BELAYCHE 2001

N. Belayche, *Iudaea-Palaestina. The Pagan Cults in Roman Palestine (Second to Fourth Century)*, Tübingen, 2001.

BELAYCHE 2005

N. Belayche, « Constantin a-t-il légiféré contre des pratiques rituelles à Héliopolis (Baalbek) ? », *Dieu(x) et hommes. Histoire et iconographie des sociétés païennes et chrétiennes de l'Antiquité à nos jours. Mélanges en l'honneur de Françoise Thélamon*, éd. S. Crogiez-Pétrequin, Rouen, 2005, p. 101-112.

BEN-DOV & BIRAN 2002

R. Ben-Dov & A. Biran, *Dan* 2, Jérusalem, 2002.

BENZINGER 1891

J. Benzinger, « Der heutige Zustand der alten Denkmäler in Syrien und Palästina », *ZDPV* 14, 1891, p. 69-74.

BERLIN 1997

A.M. Berlin, « From Monarchy to Markets : The Phoenicians in Hellenistic Palestine », *BASOR* 306, 1997, p. 75-88.

BERLIN 1999

A.M. Berlin, « The Archaeology of the Ritual : The Sanctuary of Pan at Banias/Caesarea Philippi », *BASOR* 315, 1999, p. 27-45.

BERLIN 2003

A.M. Berlin, « Where Was Herod's Temple to Augustus ? Banias Is Still the Best Candidate », *Biblical Archaeology Review* 29/5, 2003, p. 22-24.

BERLIN & HERBERT 2003

A.M. Berlin & S.C. Herbert, « A New Administrative Center for Persian and Hellenistic Galilee : Preliminary Report of the University of Michigan/University of Minnesota Excavations at Kedesh », *BASOR* 329, 2003, p. 13-59.

BERNAND 1969

É. Bernand, *Inscriptions métriques de l'Égypte gréco-romaine*, Paris, 1969.

BERNARD 1995

P. Bernard, « I. Une légende de fondation hellénistique : Apamée sur l'Oronte d'après les *Cynégétiques* du Pseudo-Oppien. II. Paysages et toponymie dans le Proche-Orient hellénisé », *Topoi* 5, 1995, p. 353-408.

BERNHARDT 1976

K.-H. Bernhardt, *Der alte Libanon*, Leipzig, 1976.

BESSAC 2003

J.-C. Bessac, « L'extraction des pierres de taille et des roches marbrières dans l'Antiquité : les principales stratégies d'exploitation », *Marbres en Franche-Comté*, Besançon, 2003, p. 21-34.

BESSAC 2007

J.-C. Bessac, *Le travail de la pierre à Pétra. Technique et économie de la taille rupestre*, Paris, 2007.

BESSAC 2010

J.-C. Bessac, « Le mégalithisme au Proche-Orient : idées reçues et données nouvelles », *Syria* 87, 2010, p. 173-190.

BIJOVSKY 2003

G. Bijovsky, « The Myth of Daphne on a Coin Minted at Damascus », *American Journal of Numismatics* 15, 2003, p. 53-59.

BIJOVSKY 2005

G. Bijovsky, « The Ambrosial Rocks and the Sacred Precinct of Melqart in Tyre », *XIII Congreso Internacional de Numismática, Madrid, 2003*, 1, Madrid, 2005, p. 829-834.

BIKAI, FULCO & MARCHAND 1996

P.M. Bikai, W.J. Fulco & J. Marchand, *Tyre. The Shrine of Apollo*, Amman, 1996.

BIKERMAN 1939

É. Bikerman, « Sur une inscription grecque de Sidon », *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, 1939, p. 91-99.

BIRAN 1994

A. Biran, *Biblical Dan*, Jérusalem, 1994.

BIRAN, GREENBERG & ILAN 1996

A. Biran, R. Greenberg & D. Ilan, *Dan* 1, Jérusalem, 1996.

BLAS DE ROBLÈS, PIERI & YON 2004

J.-M. Blas de Roblès, D. Pieri & J.-B. Yon, *Vestiges archéologiques du Liban*, Aix-en-Provence, 2004.

BLATTER 1984

R. Blatter, « Argonautai », *LIMC* 2, 1984, p. 591-599.

BOETHIUS & WARD-PERKINS 1970

A. Boethius & J.B. Ward-Perkins, *Etruscan and Roman Architecture*, Harmondsworth, 1970.

BONATZ 2002

D. Bonatz, « Preliminary Remarks on an Archaeological Survey in the Anti-Lebanon », *BAAL* 6, 2002, p. 283-307.

BONNET 1986

C. Bonnet, « Le culte de Leucothéa et de Mélicerte, en Grèce, au Proche-Orient et en Italie », *SMSR* 52, 1986, p. 53-71.

BONNET 1988

C. Bonnet, *Melqart*, Louvain et Namur, 1988.

BONNET 1989

C. Bonnet, « Le dieu solaire Shamash dans le monde phénico-punique », *SEL* 6, 1989, p. 97-115.

BONNET 1991

C. Bonnet, « Tinnit, sœur cadette d'Astarté ? À propos des cultes de Deir el-Qal'a près de Beyrouth », *WO* 22, 1991, p. 73-84.

BONNET 1996

C. Bonnet, *Astarté*, Rome, 1996.

BONNET 1997A

C. Bonnet, « De l'histoire des mentalités à l'histoire des religions : à propos de Leucothéa et de trois petits cochons », *SEL* 14, 1997, p. 91-104.

BONNET 1997B

C. Bonnet, « Melqart », *LIMC Suppl.*, 1997, p. 830-834.

BONNET 2004

C. Bonnet, « Le roi et la déesse. À propos de la dédicace grecque à Ptolémée et Aphrodite de la grotte de Wasṭa, près de Tyr », *SEL* 21, 2004, p. 125-140.

BONNET, LIPIŃSKI & MARCHETTI 1986

C. Bonnet, E. Lipiński & P. Marchetti (éd.), *Religio Phoenicia*, Namur, 1986.

BONNET & PIRENNE-DELFORGE 1999

C. Bonnet & V. Pirenne-Delforge, « Deux déesses en interaction : Astarté et Aphrodite dans le monde égéen », *Les syncrétismes religieux dans le monde méditerranéen antique*, éd. C. Bonnet & A. Motte, Bruxelles et Rome, 1999, p. 249-273.

BORDREUIL 1988

P. Bordreuil, « Du Carmel à l'Amanus, notes de toponymie phénicienne II », *Géographie historique au Proche-Orient*, éd. P.-L. Gatier, B. Helly & J.-P. Rey-Coquais, Paris, 1988, p. 301-314.

BORDREUIL 1989A

P. Bordreuil, « À propos de la topographie économique de l'Ougarit : jardins du Midi et pâturages du Nord », *Syria* 66, 1989, p. 263-274.

BORDREUIL 1989B

P. Bordreuil, « La citadelle sainte du Mont Nanou », *Syria* 66, 1989, p. 275-279.

BORDREUIL 1998

P. Bordreuil, « Amos 1 : 5 : la Beqa' septentrionale de l'Eden au Paradis », *Syria* 75, 1998, p. 55-59.

BORDREUIL & BRIQUEL CHATONNET 2001

P. Bordreuil & F. Briquel Chatonnet, « Appendice : une nouvelle écriture araméenne au mont Liban ? », *BAAL* 5, 2001, p. 148-152.

BORDREUIL & GATIER 1990

P. Bordreuil & P.-L. Gatier, « Le relief du prêtre Philôtas », *Syria* 67, 1990, p. 329-338.

BOUNNI 1991

A. Bounni, « La stèle de Qaḍboun », *MEFRA* 103/1, 1991, p. 51-55.

BOUNNI 1997

A. Bounni, « La permanence des lieux de culte en Syrie. L'exemple du site de Qadboun », *Topoi* 7/2, 1997, p. 777-789.

BOUNNI 2004

A. Bounni, *Le sanctuaire de Nabū à Palmyre. Texte*, Beyrouth, 2004.

BOUNNI *ET AL.* 1992

A. Bounni *et al.*, *Le sanctuaire de Nabū à Palmyre. Planches*, Paris, 1992.

BOUSQUET 1971

J. Bousquet, « Épigrammes d'Héliopolis (Baalbek) », *RPh*, 1971, p. 37-40.

BOWERSOCK 1969

G.W. Bowersock, *Greek Sophists in the Roman Empire*, Oxford, 1969.

BOWERSOCK 1983

G.W. Bowersock, « The Arabian Ares », *Tria Corda. Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, éd. E. Gabba, Côme, 1983, p. 43-47.

BOWERSOCK 1986

G.W. Bowersock, « An Arabian Trinity », *HThR* 79, 1986, p. 17-21.

BOWERSOCK 2004

G.W. Bowersock, « [Compte rendu de J. Retsö, *The Arabs in Antiquity*] », *American Historical Review* 109/1, 2004, p. 293.

BREITNER 2002

G. Breitner, « Das Quellheiligtum von Qanawat. Ein Arbeitsbericht », *DaM* 13, 2002, p. 227-243.

BRETON 1980

J.-F. Breton, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* 8/3. *Les inscriptions forestières d'Hadrien dans le Mont-Liban*, Paris, 1980.

BRIANT 1982

P. Briant, *États et pasteurs au Moyen-Orient ancien*, Cambridge et Paris, 1982.

BRICAULT 2001

L. Bricault, *Atlas de la diffusion des cultes isiaques (IVe s. av. J.-C.-IVe s. apr. J.-C.)*, Paris, 2001.

BRICAULT 2005

L. Bricault, *Recueil des inscriptions concernant les cultes isiaques (RICIS)*, Paris, 2005.

BRIQUEL CHATONNET 1991

F. Briquel Chatonnet, « Les derniers témoignages de la langue phénicienne en Orient », *RStudFen* 19, 1991, p. 3-21.

BRIQUEL CHATONNET 1992

F. Briquel Chatonnet, *Les relations entre les cités phéniciennes et les royaumes d'Israël et de Juda* , Louvain, 1992.

BRIQUEL CHATONNET 2005A

F. Briquel Chatonnet, « Les cités de la côte phénicienne et leurs sanctuaires de montagne », *Archiv für Religionsgeschichte* 7, 2005, p. 20-33.

BRIQUEL CHATONNET 2005B

F. Briquel Chatonnet, « Onomastique et religion phénicienne », *Prosopographie et histoire religieuse*, éd. M.-F. Baslez & F. Prévot, Paris, 2005, p. 135-143.

BROMMER 1956

F. Brommer, « Pan », *RE Suppl.* 8, 1956, col. 949-1008.

BROWN 1976

P. Brown, « Town, Village and Holy Man : the Case of Syria », *Assimilation et résistance à la culture gréco-romaine dans le monde ancien*, éd. D.M. Pippidi, Bucarest, 1976, p. 213-220 (Brown 1982 [1985], p. 113-125).

BROWN 1982 [1985]

P. Brown, *La société et le sacré dans l'Antiquité tardive*, Paris, 1985 (trad. de *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982).

BROWN 1983

P. Brown, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, 1983.

BRUNEAU 1978

P. Bruneau, « Les cultes de l'établissement des Poseidoniastes de Berytos à Délos », *Hommages à Maarten J. Vermaseren* 1, Leyde, 1978, p. 160-190.

BRUNEAU & VATIN 1966

P. Bruneau & C. Vatin, « Lycurgue et Ambrosia sur une nouvelle mosaïque de Délos », *BCH* 90, 1966, p. 391-427.

BÜHLER 1968

W. Bühler, *Europa*, Munich, 1968.

BURCKHARDT 1822

J.L. Burckhardt, *Travels in Syria and in the Holy Land*, Londres, 1822.

BURKERT 1987 [2003]

W. Burkert, *Les cultes à mystères dans l'Antiquité*, Paris, 2003 (trad. de *Greek Mystery Cults*, Cambridge, 1987).

BURTON & DRAKE 1872

R.F. Burton & C.F.T. Drake, *Unexplored Syria*, Londres, 2 vol., 1872.

BURWITZ, KROPP & LOHMANN 2005

H. Burwitz, A. Kropp & D. Lohmann, « Architectural and archaeological research in Bustan el Khan, peristyle complex », *BAAL* 9, 2005, p. 125-135.

BUTCHER 2003

K. Butcher, *Roman Syria and the Near East*, Londres, 2003.

CABOURET 1997

B. Cabouret, « Les cultes grecs d'Antioche », *Topoi* 7/2, 1997, p. 1005-1022.

CAGNAT 1924

R. Cagnat, « Inscriptions latines de Syrie », *Syria* 5, 1924, p. 108-112.

CAGNAT 1925

R. Cagnat, « Nouvelles inscriptions de Syrie », *CRAI*, 1925, p. 150-153 et 181-183.

CAHN 1986

H.A. Cahn, « Chrysorrhoas I », *LIMC* 3, 1986, p. 291-292.

CAILLET 1996

J.-P. Caillet, « La transformation en église d'édifices publics et de temples à la fin de l'Antiquité », *La fin de la cité antique et le début de la cité médiévale de la fin du III*e *siècle à l'avènement de Charlemagne*, éd. C. Lepelley, Bari, 1996, p. 191-212.

CALLATAŸ 1993

F. de Callataÿ, « Les tétradrachmes hellénistiques de Tripolis », *NAC* 22, 1993, p. 111-126.

CALLOT 1997

O. Callot, « La christianisation des sanctuaires romains de la Syrie du Nord », *Topoi* 7/2, 1997, p. 735-750.

CALLOT & GATIER 1999

O. Callot & P.-L. Gatier, « Des dieux, des tombeaux, des donateurs : le réseau des sanctuaires en Syrie du Nord », *Topoi* 9/2, 1999, p. 665-688.

CANNUYER 1999

C. Cannuyer, « L'Église qui est à Yabroud, en Syrie », *Solidarité-Orient* 210 (avril-juin), 1999.

CANTINEAU 1933

J. Cantineau, « Tadmorea », *Syria* 14, 1933, p. 169-202.

CANTINO WATAGHIN 1997

G. Cantino Wataghin, « La conversion de l'espace : quelques remarques sur l'établissement matériel chrétien aux IVe-Ve siècles, d'après l'exemple de l'Italie du Nord », *Clovis, histoire & mémoire*, éd. M. Rouche, Paris, 1997, p. 127-139.

CAQUOT 1962

A. Caquot, « Sur l'onomastique religieuse de Palmyre », *Syria* 39, 1962, p. 231-256.

CAQUOT 1975

A. Caquot, « Le kathénothéisme des Sémites de l'ouest d'après leurs noms de personne », *Proceedings of the XIIth International Congress of the International Association for the History of Religions*, éd. C.J. Bleeker, E.J. Sharpe & G. Windengren, Leyde, 1975, p. 157-166.

CAQUOT & SZNYCER 1974

A. Caquot & M. Sznycer, *Textes ougaritiques* 1. *Mythes et légendes*, Paris, 1974.

CASEAU 2001

B. Caseau, « ΠΟΛΕΜΕΙΝ ΛΙΘΟΙΣ. La désacralisation des espaces et des objets religieux païens durant l'Antiquité tardive », *Le sacré et son inscription dans l'espace à Byzance et en Occident*, éd. M. Kaplan, Paris, 2001, p. 61-123.

CASEAU 2004

B. Caseau, « The Fate of Rural Temples in Late Antiquity and the Christianisation of the Countryside », *Recent Research on the Late Antique Countryside*, éd. W. Bowden, L. Lavan, C. Marchiado, Leyde, 2004, p. 105-144.

CHANTRAINE 1968

P. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968.

CHARPENTIER 2009

G. Charpentier, « Le petit temple romain du sanctuaire de Yanouh », *Topoi* 16, 2009, p. 107-119.

CHARPENTIER & GATIER 2004

G. Charpentier & P.-L. Gatier, « Le grand temple romain de Yanouh », *Decade*, éd. C. Doumet-Serhal, Beyrouth, 2004, p. 374-385.

CHASSEIGNE & RODRÍGUEZ 2006

L. Chasseigne & D.S. Rodríguez, « Découvertes antiques dans le Jourd du Hermel », *BAAL* 10, 2006, p. 5-84.

CASTELLANA, DI BENNARDO & FERNÁNDEZ 2007

P. Castellana, A. Di Bennardo & R. Fernández, *Deir Mar Touma di Saidnaya*, Le Caire, 2007.

CHAUSSON & NORDIGUIAN 1996

F. Chausson & L. Nordiguian, « L'église de Maad et ses inscriptions », *Syria* 73, 1996, p. 37-46.

CHEBLI 1901

P. Chebli, « Notes archéologiques recueillies dans le district de Botrys-Batroun (Mont Liban) », *RBi*, 1901, p. 583-591.

CHÉHAB 1946-1948

M. Chéhab, « Chronique », *BMB* 8, 1946-1948, p. 159-173.

CHÉHAB 1949-1950

M. Chéhab, « Chronique », *BMB* 9, 1949-1950, p. 107-117.

CHÉHAB 1951-1952 & 1953-1954

M. Chéhab, *Les terres cuites de Kharayeb* (*BMB* 10-11), Paris, 1951-1952 & 1953-1954.

CHÉHAB 1958-1959

M. Chéhab, *Mosaïques du Liban* (*BMB* 14-15), Paris, 1958-1959.

CHÉHAB 1962

M. Chéhab, « Tyr à l'époque romaine. Aspects de la cité à la lumière des textes et des fouilles », *MUSJ* 38, 1962, p. 11-40.

CHÉHAB 1965

M. Chéhab, « Chronique », *BMB* 18, 1965, p. 111-112.

CHEVALLIER 1971

D. Chevallier, *La société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe*, Paris, 1971.

CHUVIN 1991A

P. Chuvin, *Chronique des derniers païens*, 2e éd., Paris, 1991.

CHUVIN 1991B

P. Chuvin, *Mythologie et géographie dionysiaques*, Clermont-Ferrand, 1991.

CLERC & LECLANT 1994

G. Clerc & J. Leclant, « Sarapis », *LIMC* 7, 1994, p. 666-692.

CLERMONT-GANNEAU 1877

C. Clermont-Ganneau, « Le dieu Satrape et les Phéniciens dans le Péloponnèse », *JA* 10/2, 1877, p. 157-236.

CLERMONT-GANNEAU 1888-1924

C. Clermont-Ganneau, *Recueil d'archéologie orientale*, Paris, 1888-1924.

CLERMONT-GANNEAU 1888

C. Clermont-Ganneau, « Une nouvelle dédicace à Baal Marcod », *Recueil d'archéologie orientale* 1, Paris, 1888, p. 94-96.

CLERMONT-GANNEAU 1898A

C. Clermont-Ganneau, « Inscriptions romaines d'Abila de Lysanias », *Recueil d'archéologie orientale* 2, Paris, 1898, p. 35-43.

CLERMONT-GANNEAU 1898B

C. Clermont-Ganneau, « Le culte de la déesse Leucothea dans la région de l'Hermon », *Recueil d'archéologie orientale* 2, Paris, 1898, p. 98-101.

CLERMONT-GANNEAU 1898C

C. Clermont-Ganneau, « L'ère d'Actium en Phénicie », *Recueil d'archéologie orientale* 2, Paris, 1898, p. 297-299.

CLERMONT-GANNEAU 1898D

C. Clermont-Ganneau, « Nouvelles inscriptions grecques et romaines de Syrie », *Recueil d'archéologie orientale* 2, Paris, 1898, p. 397-399.

CLERMONT-GANNEAU 1901A

C. Clermont-Ganneau, « Une nouvelle dédicace à Zeus Héliopolite », *Recueil d'archéologie orientale* 4, Paris, 1901, p. 48-51.

CLERMONT-GANNEAU 1901B

C. Clermont-Ganneau, « Le dieu nabatéen Chaî' Al-Qaum », *Recueil d'archéologie orientale* 4, Paris, 1901, p. 382-402.

CLERMONT-GANNEAU 1903A

C. Clermont-Ganneau, « La hiérarchie sacerdotale à Carthage », *Recueil d'archéologie orientale* 5, Paris, 1903, p. 66-70.

CLERMONT-GANNEAU 1903B

C. Clermont-Ganneau, « Le dieu de Mazzabanas », *Recueil d'archéologie orientale* 5, Paris, 1903, p. 154-163.

CLERMONT-GANNEAU 1903C

C. Clermont-Ganneau, « L'autel de Kadès », *Recueil d'archéologie orientale* 5, Paris, 1903, p. 341-346.

CLERMONT-GANNEAU 1903D

C. Clermont-Ganneau, « Le Mont Hermon et son dieu d'après une inscription inédite », *Recueil d'archéologie orientale* 5, Paris, 1903, p. 346-366.

CLERMONT-GANNEAU 1905

C. Clermont-Ganneau, « Une nouvelle dédicace du sanctuaire de Baal Marcod », *Recueil d'archéologie orientale* 6, Paris, 1905, p. 35-41.

CLERMONT-GANNEAU 1906

C. Clermont-Ganneau, « Un édit du roi Agrippa II », *Recueil d'archéologie orientale* 7, Paris, 1906, p. 54-76 et 238-239.

COLLART 1951

P. Collart, « Baalbek et Rome. La part de Rome dans la décoration sculptée des monuments du sanctuaire héliopolitain, d'après les découvertes récentes », *Museum Helveticum* 8, 1951, p. 241-259.

COLLART 1973

P. Collart, « La tour de Qalaat Fakra », *Syria* 50, 1973, p. 137-161.

COLLART & COUPEL 1951

P. Collart & P. Coupel, *L'autel monumental de Baalbek*, Paris, 1951.

COLLART & COUPEL 1977

P. Collart & P. Coupel, *Le petit autel de Baalbek*, Paris, 1977.

COLONNA-CECCALDI 1870

G. Colonna-Ceccaldi, « Nouvelles archéologiques et correspondance », *RA*, 1870/2, p. 56.

COLONNA-CECCALDI 1872

G. Colonna-Ceccaldi, « Le monument de Sarba (Djouni de Phénicie) et le site de Palaebyblos », *RA*, 1872, p. 1-22.

COLONNA-CECCALDI 1878

G. Colonna-Ceccaldi, « Stèle inédite de Beyrouth », *RA*, 1878, p. 253-256.

CONDER 1874

C.R. Conder, « The Survey of Palestine », *PalEF-QS*, 1874, p. 35-64.

CONDER *ET AL.* 1881

C.R. Conder *et al.*, *The Survey of Western Palestine. Special Papers*, Londres, 1881.

CRAWFORD 1996

M.H. Crawford, *Roman Statutes*, Londres, 1996.

CUMONT 1915

F. Cumont, « Les anges du paganisme », *RHR* 72, 1915, p. 159-182.

CUMONT 1917

F. Cumont, *Études syriennes*, Paris, 1917.

CUMONT 1927

F. Cumont, « Deux autels de Phénicie », *Syria* 8, 1927, p. 163-168.

CUMONT 1928

F. Cumont, « Autel d'el-Helabieh », *Syria* 9, 1928, p. 172.

CURTY 1995

O. Curty, *Les parentés légendaires entre les cités grecques*, Genève, 1995.

DABROWA 2001

E. Dabrowa, « Les légions romaines au Proche-Orient : l'apport de la numismatique », *Electrum* 5, 2001, p. 73-85.

DAR 1988

S. Dar, « The History of the Hermon Settlements », *PalEQ* 120, 1988, p. 26-44.

DAR 1993

S. Dar, *Settlements and Cult Sites on Mount Hermon, Israel*, Oxford, 1993.

DARBO-PESCHANSKI 1987

C. Darbo-Peschanski, *Le discours du particulier. Essai sur l'enquête hérodotéenne*, Paris, 1987.

DAVIE & SALAMÉ-SARKIS 1990

M.F. Davie & H. Salamé-Sarkis, « Le Théouprosopon-Rās aš-Šaqʻa (Liban) : étude géo-historique », *MUSJ* 51, 1990, p. 3-48.

DE RUGGIERO 1900

E. De Ruggiero, « Castellum », *Dizionario epigrafico di antichità romane* 2/1, éd. E. De Ruggiero, Rome, 1900, p. 129-132.

DEBORD 1982

P. Debord, *Aspects sociaux et économiques de la vie religieuse dans l'Anatolie gréco-romaine*, Leyde, 1982.

DEBORD 1997

P. Debord, « Hiérapolis : du sanctuaire-État à la cité », *REA* 99, 1997, p. 415-426.

DECOURT 2003

J.-C. Decourt, « À propos d'*IGLS* V, Émèsène », *Syria* 80, 2003, p. 161-176.

DEICHMANN 1939

F.W. Deichmann, « Frühchristliche Kirchen in antiken Heiligtümern », *JDAI* 54, 1939, p. 105-136.

DEICHMANN 1954

F.W. Deichmann, « Christianisierung II (der Monumente) », *Reallexikon für Antike und Christentum* 2, 1954, col. 1228-1241.

DEISSMANN 1923

A. Deissmann, *Licht vom Osten*, 4e éd., Tübingen, 1923.

DENTZER 1989

J.-M. Dentzer, « Le sanctuaire syrien », *Archéologie et histoire de la Syrie* 2, éd. J.-M. Dentzer & W. Orthmann, Sarrebrück, 1989, p. 297-322.

DENTZER 1990

J.-M. Dentzer, « Édicules d'époque hellénistico-romaine et tradition des pierres cultuelles en Syrie et en Arabie », *Resurrecting the Past. A Joint Tribute to Adnan Bounni*, éd. P. Matthiae, M. van Loon & H. Weiss, Leyde, 1990, p. 65-83.

DENTZER-FEYDY 1989

J. Dentzer-Feydy, « Le décor architectural en Syrie aux époques hellénistique et romaine », *Archéologie et histoire de la Syrie* 2, éd. J.-M. Dentzer & W. Orthmann, Sarrebrück, 1989, p. 457-476.

DENTZER-FEYDY 1990A

J. Dentzer-Feydy, « Les chapiteaux ioniques de Syrie méridionale », *Syria* 67, 1990, p. 157-161.

DENTZER-FEYDY 1990B

J. Dentzer-Feydy, « Les chapiteaux corinthiens de Syrie méridionale (1re Partie) », *Syria* 67, 1990, p. 645-662.

DENTZER-FEYDY 1997

J. Dentzer-Feydy, « Remarques sur les temples de Hebrân et de Sleim (Syrie du Sud) dessinés par W.J. Bankes », *Syria* 74, 1997, p. 161-164.

DENTZER-FEYDY 1999

J. Dentzer-Feydy, « Les temples de l'Hermon, de la Bekaa et de la vallée du Barada dessinés par W.J. Bankes (1786-1855) », *Topoi* 9/2, 1999, p. 527-568.

DENTZER-FEYDY 2003

J. Dentzer-Feydy, « Remarques sur les courants culturels en Syrie hellénistique à partir du décor architectural », *La Syrie hellénistique* (*Topoi Suppl.* 4), éd. M. Sartre, Lyon, 2003, p. 431-463.

DENTZER-FEYDY *ET AL.* 2003

J. Dentzer-Feydy *et al.* (éd.), *Hauran* 2, Beyrouth, 2003.

DÉROCHE 1989

V. Déroche, « Delphes : la christianisation d'un sanctuaire païen », *Actes du XIe Congrès international d'archéologie chrétienne*, Rome, 1989, p. 2713-2723.

DÉROCHE 2005

V. Déroche, « La dernière réparation païenne du temple d'Apollon à Delphes », *Mélanges Jean-Pierre Sodini* (*Travaux et mémoires* 14), Paris, 2005 p. 231-244.

DIETZ 2000

K. Dietz, « Kaiser Julian in Phönizien », *Chiron* 30, 2000, p. 807-855.

DI FILIPPO BALESTRAZZI 1997

E. Di Filippo Balestrazzi, « Roma », *LIMC* 8, 1997, p. 1048-1068.

DI SEGNI 1997A

L. Di Segni, *Dated Inscriptions from Palestine from the Roman and Byzantine Periods* (PhD Hebrew University of Jerusalem), Jérusalem, 1997.

DI SEGNI 1997B

L. Di Segni, « A Dated Inscription from Beth Shean and the Cult of Dionysos Ktistes in Roman Scythopolis », *SCI* 16, 1997, p. 139-161.

DIJKSTRA 2005

J.H.F. Dijkstra, « [Compte rendu de R. Bayliss, *Provincial Cilicia and the Archaeology of Temple Conversion*] », *Bryn Mawr Classical Review*, 2005.09.42.

DIJKSTRA 1995

K. Dijkstra, *Life and Loyalty*, Leyde et New York, 1995.

DOMASZEWSKI, HIRSCHFELD & MOMMSEN 1902

A. von Domaszewski, O. Hirschfeld & T. Mommsen, *Corpus inscriptionum latinarum* 3. *Inscriptionum Orientis et Illyrici latinarum supplementum*, Berlin, 1902.

DONCEEL 1966

R. Donceel, « Recherches et travaux archéologiques récents au Liban (1962-1965) », *L'Antiquité classique* 35, 1966, p. 222-261.

DONCEEL 1967

R. Donceel, « Recherches et travaux archéologiques récents au Liban (1962-1965) », *L'Antiquité classique* 36, 1967, p. 221-245.

DONCEEL & SARTRE 1997

R. Donceel & M. Sartre, « Théandrios, dieu de Canatha », *Electrum* 1, 1997, p. 21-34.

DONCEEL-VOÛTE 1988

P. Donceel-Voûte, *Les pavements des églises byzantines de Syrie et du Liban*, Louvain, 1988.

DOUMET-SERHAL *ET AL.* 1997

C. Doumet-Serhal *et al.*, *Pierres et croyances. 100 objets sculptés des Antiquités du Liban*, Beyrouth, 1997.

DUMÉZIL 1974

G. Dumézil, *La religion romaine archaïque*, 2e éd., Paris, 1974.

DUNAND 1973

F. Dunand, *Le culte d'Isis dans le bassin oriental de la Méditerranée*, Leyde, 1973.

DUNAND 1926

M. Dunand, « Sondages archéologiques effectués à Bostan ech-Cheikh, près Saïda », *Syria* 7, 1926, p. 1-8.

DUNAND 1937-1939

M. Dunand, *Fouilles de Byblos* 1, Paris, 1937-1939.

DUNAND 1950-1958

M. Dunand, *Fouilles de Byblos* 2, Paris, 1950-1958.

DUNAND 1965

M. Dunand, « Tombe peinte dans la campagne de Tyr », *BMB* 18, 1965, p. 5-51.

DUNAND 1971

M. Dunand, « La piscine du trône d'Astarté dans le temple d'Echmoun à Sidon », *BMB* 24, 1971, p. 19-25.

DUNAND 1973

M. Dunand, « Le temple d'Eschmoun à Sidon : essai de chronologie », *BMB* 26, 1973, p. 7-25.

DUNAND 1984

M. Dunand, « La source d'Ydlal dans le temple d'Echmoun à Sidon », *MUSJ* 50, 1984, p. 149-154.

DUNAND & DURU 1962

M. Dunand & R. Duru, *Oumm el-ʿAmed*, Paris, 1962.

DUNAND & SALIBY 1985

M. Dunand & N. Saliby, *Le temple d'Amrit dans la Pérée d'Aradus*, Paris, 1985.

DUPONT-SOMMER & PHILONENKO 1987

A. Dupont-Sommer & M. Philonenko (éd.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris, 1987.

DURAND 1997

X. Durand, *Des Grecs en Palestine au IIIe siècle avant Jésus-Christ. Le dossier syrien des archives de Zénon de Caunos (261-252)*, Paris, 1997.

DUSSAUD 1896

R. Dussaud, « Voyage en Syrie (octobre-novembre 1895). Notes archéologiques », *RA*, 1896, p. 299-336.

DUSSAUD 1897

R. Dussaud, « Voyage en Syrie (octobre-novembre 1896). Notes archéologiques », *RA*, 1897, p. 305-357.

DUSSAUD 1911

R. Dussaud, « Héraclès et Astronoé à Tyr », *RHR* 63, 1911, p. 331-339.

DUSSAUD 1920

R. Dussaud, « Jupiter héliopolitain. Bronze de la collection Charles Sursock », *Syria* 1, 1920, p. 3-15.

DUSSAUD 1927

R. Dussaud, *Topographie historique de la Syrie antique et médiévale*, Paris, 1927.

DUSSAUD 1936

R. Dussaud, « Cultes cananéens aux sources du Jourdain d'après les textes de Ras Shamra », *Syria* 17, 1936, p. 283-295.

DUSSAUD 1942-1943

R. Dussaud, « Temples et cultes de la Triade héliopolitaine à Baʿalbek », *Syria* 23, 1942-1943, p. 33-77.

DUSSAUD 1955

R. Dussaud, *La pénétration des Arabes en Syrie avant l'Islam*, Paris, 1955.

DUYRAT 2002

F. Duyrat, « Les ateliers monétaires de la Phénicie du Nord à l'époque hellénistique », *Les monnayages syriens*, éd. C. Augé & F. Duyrat, Beyrouth, 2002, p. 21-69.

DUYRAT 2005

F. Duyrat, *Arados hellénistique*, Beyrouth, 2005.

ECK 2000

W. Eck, « Zur Neulesung der Iulian-Inschrift von Maʿayan Barukh », *Chiron* 30, 2000, p. 857-859.

EHRL 1990

F. Ehrl, « Das Höhenheiligtum am Mt Hermon », *Echo. Festschrift J.B. Trestini*, éd. O. Brinna, Innsbruck, 1990, p. 123-132.

ÉLAYI & ÉLAYI 1986

A.-G. Élayi & J. Élayi, « The Aradian Pataecus », *American Numismatic Society. Museum Notes* 31, 1986, p. 1-5.

ÉLAYI 1989

J. Élayi, *Sidon. Cité autonome de l'Empire perse*, Paris, 1989.

ÉLAYI 1995

J. Élayi, « La place de l'Égypte dans la recherche sur les Phéniciens », *Transeuphratène* 9, 1995, p. 11-24.

ÉLIAN, NORDIGUIAN & SALAMÉ-SARKIS 1983

P. Élian, L. Nordiguian & H. Salamé-Sarkis, « Le grand temple de Deir el-Qalaa. Étude architecturale », *AHA* 2, 1983, p. 1-72.

FANI 2001-2002

Z. Fani, « Répertoire des monuments flanqués d'animaux du Liban de la période romaine », *Tempora* 12-13, 2001-2002, p. 41-64.

FANI 2003

Z. Fani, « L'autel de Ma'arab », *L'Orient des dieux* 3, 2003, p. 5-16.

FANI 2004-2005

Z. Fani (avec P. Reynolds), « Deux reliefs de porteurs d'amphore », *AAAS* 47-48, 2005-2006, p. 105-116.

FANI 2005

Z. Fani, « La Méduse aux foudres de Jabal Khan », *BAAL* 9, 2005, p. 259-267.

FANI 2005-2006

Z. Fani, « Le sarcophage du Nebi Shit dans la région de l'Hermon », *Tempora* 16-17, 2005-2006, p. 81-98.

FANI & ZIADÉ 2005

Z. Fani & M. Ziadé, « La déesse de Mrah Sghir et les enseignes "sacrées" au Liban », *BAAL* 9, 2005, p. 249-257.

FARNOUX 1992

A. Farnoux, « Lykourgos I », *LIMC* 6, 1992, p. 309-319.

FEISSEL 1983

D. Feissel, « Notes d'épigraphie chrétienne. XVI. Un Phénicien à Salone », *BCH* 107, 1983, p. 602-609.

FEISSEL 1993A

D. Feissel, « Les privilèges de Baitokaikè : remarques sur le rescrit de Valérien et le colophon du dossier », *Syria* 70, 1993, p. 13-26.

FEISSEL 1993B

D. Feissel, « La réforme chronologique de 537 et son application dans l'épigraphie grecque : années de règne et dates consulaires de Justinien à Héraclius », *Ktèma* 18, 1993, p. 171-188.

FEISSEL 2000

D. Feissel, « Ères locales et frontières administratives dans le Proche-Orient protobyzantin », *Byzanz als Raum*, éd. K. Belke, J. Koder & P. Soustal, Vienne, 2000, p. 65-74.

FEIX 2008

S. Feix, « Two Seated Goddess from Baalbek and Yammoune — An Iconographical Approach », *Baalbek / Heliopolis* (*BAAL Hors-Série* 4), éd. M. van Ess, Beyrouth, 2008, p. 255-270.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1982

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « An inscribed altar from the Roman temple at Kadesh (Upper Galilee) », *ZPE* 49, 1982, p. 155-158.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1983A

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « Qedesh (Upper Galilee), Roman Temple », *IEJ* 33, 1983, p. 110-111.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1983B

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « Qedesh, Roman Temple – 1983 », *ESI* 2, 1983, p. 88.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1984A

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « The Roman Temple at Kedesh, Upper Galilee : a Preliminary Study », *Tel Aviv* 11, 1984, p. 146-172.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1984B

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « Qedesh, Roman Temple – 1984 », *ESI* 3, 1984, p. 92.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1985A

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « The architectural design of the Roman temple at Kedesh », *EI* 18, 1985, p. 353-359 (en hébreu) et 77*.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1985B

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « Qedesh (Upper Galilee), Roman Temple, 1984 », *IEJ* 35, 1985, p. 189.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1986

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « The Epigraphic Finds from Kedesh », *Tel Aviv* 13, 1986, p. 60-66.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1993A

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « The Roman Temple at Kedesh in Upper Galilee : A Response », *IEJ* 43, 1993, p. 60-63.

FISCHER, OVADIAH & ROLL 1993B

M. Fischer, A. Ovadiah & I. Roll, « Kedesh (in Upper Galilee). The Roman Temple », *NEAEHL* 3, 1993, p. 857-859.

FLEISCHER 1973

R. Fleischer, *Artemis von Ephesos und verwandte Kultstatuen aus Anatolien und Syrien*, Leyde, 1973.

FLEISCHER 1999

R. Fleischer, « Neues zum Kultbild der Artemis von Ephesos », *100 Jahre Österreichische Forschungen in Ephesos*, éd. H. Friesinger & F. Krinzinger, Vienne, 1999, p. 605-609.

FOSCHIA 2000

L. Foschia, « La réutilisation des sanctuaires païens par les chrétiens en Grèce continentale (IVe-VIIe s.) », *REG* 113, 2000, p. 413-434.

FOSSEY 1897

C. Fossey, « Inscriptions de Syrie », *BCH* 21, 1897, p. 39-65.

FRANKEL 1989-1990

R. Frankel, « Har Mipse Yamin 1988/1989 », *ESI* 9, 1989-1990, p. 100-103.

FRANKEL 1993

R. Frankel, « Miẓpe Yammim, Mount », *NEAEHL* 3, 1993, p. 1061-1063.

FRANKEL & VENTURA 1998

R. Frankel & R. Ventura, « The Miṣpe Yamim Bronzes », *BASOR* 311, 1998, p. 39-55.

FRANZ 1853

J. Franz, *Corpus inscriptionum graecarum* 3, Berlin, 1853.

FRAZER 1926-1934 [1983]

J.G. Frazer, *Le Rameau d'Or* 2. *Le dieu qui meurt, Adonis, Atys et Osiris*, Paris, 1926-1934 (rééd. 1983).

FREYBERGER 1990

K.S. Freyberger, « Zur Architekturdekoration der Tempelanlage von Burkush », *Berytus* 38, 1990, p. 155-170.

FREYBERGER 1997

K.S. Freyberger, « La fonction du ḥamānā et les sanctuaires des cultes indigènes en Syrie et en Palestine », *Topoi* 7/2, 1997, p. 851-871.

FREYBERGER 1998

K.S. Freyberger, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanstationen im hellenistischen Osten*, Mayence, 1998.

FREYBERGER 1999A

K.S. Freyberger, « Les temples de Niḥa. Témoins de cultes locaux d'influence romaine au Liban », *Topoi* 9/2, 1999, p. 569-577.

FREYBERGER 1999B

K.S. Freyberger, « Das kaiserzeitliche Damaskus : Schauplatz lokaler Tradition und auswärtiger Einflüsse », *DaM* 11, 1999, p. 123-138.

FREYBERGER 2000

K.S. Freyberger, « Im Licht des Sonnengottes. Deutung und Funktion des sogenannten "Bacchus-Tempels" im Heiligtum des Jupiter Heliopolitanus in Baalbek », *DaM* 12, 2000, p. 95-133.

FREYBERGER 2006

K.S. Freyberger, « Das Heiligtum in Ain Hersha : Religiöses Leben im Gebiet des Hermon in römischer Zeit », *DaM* 15, 2006, p. 227-250.

FREYBERGER 2007

K.S. Freyberger, « Der Tempel von Medjdel Andjar : Kulte in der südlichen Beka' in hellenistisch-römischer Zeit », *Mélanges en l'honneur de Jean-Paul Rey-Coquais* (*MUSJ* 60), éd. J.-B. Yon & P.-L. Gatier, Beyrouth, 2007, p. 77-110.

FRIEDLAND 1999

E.A. Friedland, « Graeco-Roman sculpture in the Levant : the marbles from the Sanctuary of Pan at Caesarea Philippi (Banias) », *The Roman and Byzantine Near East* 2 (*JRA Suppl.* 31), éd. J.H. Humphrey, Portsmouth, 1999, p. 7-22.

FROEHNER 1865

W. Froehner, *Musée impérial du Louvre. Les inscriptions grecques*, Paris, 1865.

GAGÉ 1955

J. Gagé, *Apollon romain*, Paris, 1955.

GALSTERER-KRÖLL 1972

B. Galsterer-Kröll, « Untersuchungen zu den Beinamen der Städte des Imperium Romanum », *Epigraphische Studien* 9, 1972, p. 44-145.

Ganschow 1997

T. Ganschow, « Heliopolis », *LIMC* 8, 1997, p. 614.

GARRARD *ET AL.* 2003

A. Garrard *et al.*, « Survey of Nachcharini cave and prehistoric settlement in the Northern Anti-Lebanon highlands », *BAAL* 7, 2003, p. 15-48.

GATIER 1982

P.-L. Gatier, « Inscriptions religieuses de Gérasa », *ADAJ* 26, 1982, p. 269-275.

GATIER 1988

P.-L. Gatier, « Inscriptions religieuses de Gerasa (II) », *ADAJ* 32, 1988, p. 151-155.

GATIER 1994A

P.-L. Gatier, « Objets consacrés de la Syrie romaine », *L'Afrique, la Gaule, la religion à l'époque romaine. Mélanges à la mémoire de Marcel Le Glay*, éd. Y. Le Bohec, Bruxelles, 1994, p. 774-779.

GATIER 1994B

P.-L. Gatier, « Villages du Proche-Orient protobyzantin (4e-7e s.). Étude régionale », *The Byzantine and Early Islamic Near East 2. Land Use and Settlement Patterns*, éd. A. Cameron & G.R.D. King, Princeton, 1994, p. 17-48.

GATIER 1996

P.-L. Gatier, « Palmyre et Émèse, ou Émèse sans Palmyre », *AAAS* 42, 1996, p. 431-436.

GATIER 1997

P.-L. Gatier, « Villages et sanctuaires en Antiochène autour de Qalaat Kalota », *Topoi* 7/2, 1997, p. 751-775.

GATIER 1999-2000

P.-L. Gatier, « Phénicie, Liban, Levant : histoire et géographie historique d'Alexandre à Zénobie », *Tempora* 10-11, 1999-2000, p. 103-115.

GATIER 2002-2003

P.-L. Gatier, « La principauté d'Abila de Lysanias dans l'Antiliban », *Dossiers d'archéologie* 279, 2002-2003, p. 120-127.

GATIER 2003

P.-L. Gatier, « Évolutions culturelles dans les sociétés du Proche-Orient syrien à l'époque hellénistique », *L'Orient méditerranéen de la mort d'Alexandre aux campagnes de Pompée*, éd. F. Prost, Rennes et Toulouse, 2003, p. 97-115.

GATIER 2004

P.-L. Gatier, « Inscriptions grecques et latines du Proche-Orient : Questions de provenance », *ZPE* 147, 2004, p. 139-144.

GATIER 2005A

P.-L. Gatier, « Les villages du Proche-Orient protobyzantin : nouvelles perspectives (1994-2004) », *Les villages dans l'Empire byzantin (IVe-XVe siècle)*, éd. J. Lefort, C. Morrisson & J.-P. Sodini, Paris, 2005, p. 101-119.

GATIER 2005B

P.-L. Gatier, « La "colonne" de Qartaba et la romanisation de la montagne libanaise », *Aux pays d'Allat. Mélanges offerts à Michal Gawlikowski*, éd. P. Bielinski, Varsovie, 2005, p. 77-97.

GATIER 2007

P.-L. Gatier, « Arabie et Syrie : à propos de princes-clients du Ier siècle apr. J.-C. », *Mélanges en l'honneur de Jean-Paul Rey-Coquais* (*MUSJ* 60), éd. J.-B. Yon & P.-L. Gatier, Beyrouth, 2007, p. 483-500.

GATIER 2008-2009

P.-L. Gatier, « Damas dans les textes de l'Antiquité », *AAAS* 51-52, 2008-2009, p. 41-54.

GATIER, À PARAÎTRE (1)

P.-L. Gatier, « La christianisation de l'Antiochène dans l'Antiquité tardive », *Late Antique Crossroads in the Levant. Space, Ritual, Texts and Daily Life*, éd. E. Aitken & J. Fossey, Montréal, à paraître.

GATIER, À PARAÎTRE (2)

P.-L. Gatier, « Inscriptions grecques, mosaïques et églises des débuts de l'époque islamique au Proche-Orient (VIIe-VIIIe s.) », *Le Proche-Orient de Justinien aux Abbassides. Peuplement et dynamiques spatiales*, éd. A. Borrut, M. Debié, A. Papaconstantinou, D. Pieri et J.-P. Sodini, Turnhout, 2012, p. 7-28.

GATIER & HAMMOUD 2007

P.-L. Gatier & M. Hammoud, « L'Athéna de Zebdani », *Syria* 84, 2007, p. 309-312.

GATIER & NORDIGUIAN 2004

P.-L. Gatier & L. Nordiguian, « La haute vallée du Nahr Ibrahim et le sanctuaire de Yanouh », *Decade*, éd. C. Doumet-Serhal, Beyrouth, 2004, p. 362-373.

GATIER & NORDIGUIAN 2005

P.-L. Gatier & L. Nordiguian (éd.), *Yanouh et le Nahr Ibrahim*, Beyrouth, 2005.

GATIER & SEIGNE 2006

P.-L. Gatier & J. Seigne, « Le *hammana* de Zeus à Gérasa », *Electrum* 11, 2006, p. 171-189.

GATIER & UMEIRI 2002

P.-L. Gatier & I. Umeiri, « Deir Nébi Younan : un temple romain méconnu dans l'Anti-Liban », *Syria* 79, 2002, p. 285-291.

GATIER *ET AL.* 2001

P.-L. Gatier *et al.*, « Mission de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim. Rapport préliminaire 1999-2001 », *BAAL* 5, 2001, p. 93-152.

GATIER *ET AL.* 2002

P.-L. Gatier *et al.*, « Mission de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim. Rapport préliminaire 2002 », *BAAL* 6, 2002, p. 211-258.

GATIER *ET AL.* 2004

P.-L. Gatier *et al.*, « Mission de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim. Rapport préliminaire 2003-2004 », *BAAL* 8, 2004, p. 119-210.

GATIER *ET AL.* 2005

P.-L. Gatier *et al.*, « Mission de Yanouh et de la haute vallée du Nahr Ibrahim. Rapport préliminaire 2003-2004 (suite) », *BAAL* 9, 2005, p. 161-188.

GAWLIKOWSKI 1989

M. Gawlikowski, « Les temples dans la Syrie hellénistique et romaine », *Archéologie et histoire de la Syrie* 2, éd. J.-M. Dentzer & W. Orthmann, Sarrebrück, 1989, p. 323-346.

GAWLIKOWSKI 1990A

M. Gawlikowski, « Les dieux de Palmyre », *ANRW* 2, 18.4, 1990, p. 2605-2658.

GAWLIKOWSKI 1990B

M. Gawlikowski, « Les dieux des Nabatéens », *ANRW* 2, 18.4, 1990, p. 2659-2677.

GAWLIKOWSKI 1990C

M. Gawlikowski, « Helios (in peripheria orientali) », *LIMC* 5, 1990, p. 1034-1038.

GAWLIKOWSKI 1995

M. Gawlikowski, « Les Arabes de Syrie dans l'Antiquité », *Immigration and Emigration within the Ancient Near East. Festschrift E. Lipiński*, éd. K. van Lerberghe & A. Schoors, Louvain, 1995, p. 83-92.

GAWLIKOWSKI 1997

M. Gawlikowski, « Du *ḥamana* au *naos*. Le temple palmyrénien hellénisé », *Topoi* 7/2, 1997, p. 837-849.

GAWLIKOWSKI 1998A

M. Gawlikowski, « Les sanctuaires du Proche-Orient dans la recherche récente », *Topoi* 8/1, 1998, p. 31-52.

GAWLIKOWSKI 1998B

M. Gawlikowski, « [Compte rendu de K.S. Freyberger, *Die frühkaiserzeitlichen Heiligtümer der Karawanstationen im hellenistischen Osten*] », *Topoi* 8/1, 1998, p. 380-388.

GAWLIKOWSKI 1999

M. Gawlikowski, « Motab et ḥamana. Sur quelques monuments religieux du Levant », *Topoi* 9/2, 1999, p. 491-505.

GEBHARD 2005

E.R. Gebhard, « Rites for Melikertes-Palaimon in the Early Roman Corinthia », *Urban Religion in Roman Corinth*, éd. S.J. Friesen & D.N. Schowalter, Cambridge (Mass.), 2005, p. 165-203.

GEORGE 2003

A.R. George, *The Babylonian Gilgamesh Epic*, Oxford, 2003.

VON GERKAN 1937

A. von Gerkan, « Die Entwicklung des großen Tempels von Baalbek », *Corolla Ludwig Curtius*, Stuttgart, 1937, p. 55-59 (*Von antiker Architektur und Topographie*, Stuttgart, 1959, p. 267-271).

GHADBAN 1975-1976

C. Ghadban, « Deux inscriptions inédites du Djebel Akrum dans le Haut Akkar (Liban) », *MUSJ* 49, 1975-1976, p. 565-578.

GHADBAN 1978

C. Ghadban, *Nouvelles inscriptions et topographie de la Béqa'* (Thèse de 3 e cycle, Lyon 2, Institut Fernand-Courby), Lyon, 1978.

GHADBAN 1980

C. Ghadban, « Inscriptions grecques et latines de Nabha », *Ktèma* 5, 1980, p. 99-112.

GHADBAN 1981

C. Ghadban, « Les frontières du territoire d'Héliopolis-Baalbeck à la lumière de nouveaux documents », *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, éd. T. Fahd, Strasbourg, 1981, p. 143-168.

GHADBAN 1985

C. Ghadban, « Monuments de Hammara (Béqa'-Sud, Liban) : *Nova et vetera* », *Ktèma* 10, 1985, p. 287-309.

GHADBAN 1987

C. Ghadban, « Observations sur le statut des terres et l'organisation des villages dans la Béqa' hellénistique et romaine », *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines*, éd. E. Frézouls, Strasbourg, 1987, p. 217-238.

GHADBAN 1997

C. Ghadban, « Trois nouvelles inscriptions latines de Beyrouth », *BAAL* 2, 1997, p. 206-235.

GHANIMÉ-MARION 2007

P. Ghanimé-Marion, « Qal'at el Hosn. Un site antique dans la montagne libanaise », *BAAL* 11, 2007, p. 103-141.

GOGRÄFE 1997

R. Gogräfe, « Said Naya », *OEANE* 4, 1997, p. 455-456.

GOUKOWSKY, MOSSÉ & WILL 1990

P. Goukowsky, C. Mossé & É. Will, *Le monde grec et l'Orient* 2. *Le IVe siècle et l'époque hellénistique*, 3e éd., Paris, 1990.

GOULET 2000

R. Goulet, « Évhémère de Messine (ou de Messène) », *Dictionnaire des philosophes antiques* 3. *D'Eccélos à Juvénal*, éd. R. Goulet, Paris, 2000, p. 403-411.

GREENFIELD 1987

J.C. Greenfield, « To Praise the Might of Hadad », *La Vie de la Parole, de l'Ancien au Nouveau Testament. Études d'exégèse et d'herméneutique bibliques offertes à Pierre Grelot*, Paris, 1987, p. 3-12.

GREGG & URMAN 1996

R.C. Gregg & D. Urman, *Jews, Pagans and Christians in the Golan Heights*, Atlanta, 1996.

GROS 1996

P. Gros, *L'architecture romaine* 1. *Les monuments publics*, Paris, 1996.

GSCHWIND 2004

M. Gschwind, « Zum Stadtgebiet von Abila Lysaniae : Die Instandsetzung einer römischen Staatstraße und ein frühkaiserzeitliches Gipfelheiligtum im südlichen Antilebanon », *DaM* 14, 2004, p. 41-61.

GUBEL 2002

É. Gubel (éd.), *Art phénicien. La sculpture de tradition phénicienne*, Gand et Paris, 2002.

GUÉRIN 1880

V. Guérin, *Description géographique, historique et archéologique de la Palestine. Troisième partie, Galilée* 2, Paris, 1880.

HAACK 2005

M.-L. Haack, « Une nouvelle attestation de Jupiter Hadaranès ? », *ZPE* 153, 2005, p. 172-174.

HAENSCH 2006

R. Haensch, « Die deplazierte Königin. Zur Inschrift AE 1928, 82 aus Berytus », *Chiron* 36, 2006, p. 141-149.

HAIDER 1996

P.W. Haider, « Synkretismus zwischen griechisch-römischen und orientalischen Gottheiten », *Religionsgeschichte Syriens*, éd. P.W. Haider, M. Hutter & S. Kreuzer, Berlin, Cologne et Stuttgart, 1996, p. 145-241.

HAIDER 2002

P.W. Haider, « Glaubensvorstellungen in Heliopolis/Baalbek in neuer Sicht », *Grenzüberschreitungen*, éd. U. Hartmann, A. Luther & M. Schuol, Stuttgart, 2002, p. 83-122.

HAJJAR 1965

Y. Hajjar, « Un hypogée romain à Deb'aal dans la région de Tyr », *BMB* 18, 1965, p. 61-104.

HAJJAR 1977

Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek* 1-2, Leyde, 1977.

HAJJAR 1977-1978

Y. Hajjar, « Une dédicace de Brahlia à Zeus et Apis », *AAAS* 27-28, 1977-1978, p. 187-195.

HAJJAR 1985

Y. Hajjar, *La triade d'Héliopolis-Baalbek* 3, Montréal, 1985.

HAJJAR 1988

Y. Hajjar, « Heliopolitani dei », *LIMC* 4, 1988, p. 573-592.

HAJJAR 1990A

Y. Hajjar, « Divinités oraculaires et rites divinatoires en Syrie et en Phénicie à l'époque gréco-romaine », *ANRW* 2, 18.4, 1990, p. 2236-2320.

HAJJAR 1990B

Y. Hajjar, « Baalbek, grand centre religieux sous l'Empire (suivi d'un appendice : Supplément II au corpus des documents iconographiques et épigraphiques héliopolitains) », *ANRW* 2, 18.4, 1990, p. 2458-2508.

HAJJAR 1990C

Y. Hajjar, « Dieux et cultes non héliopolitains de la Béqa‘, de l'Hermon et de l'Abilène à l'époque romaine », *ANRW* 2, 18.4, 1990, p. 2509-2604.

HALL 2004

H.J. Hall, *Roman Berytus*, Londres et New York, 2004.

HAMMOUD & OMERI 2009

M. Hammoud & I. Omeri, *Maabed Mnin* [*Le temple de Mnin*], Damas, 2009 (en arabe).

HARDING 1971

G.L. Harding, « Safaitic Inscriptions from Lebanon », *ADAJ* 16, 1971, p. 83-85.

HARDING 1975

G.L. Harding, « Further Safaitic Texts From Lebanon », *ADAJ* 20, 1975, p. 99-102.

HARTAL 2002

M. Hartal, « Excavations at Khirbet Zemel, Northern Golan : An Ituraean Settlement Site », *Eretz Zafon*, éd. Z. Gal, Jérusalem, 2002, p. 75*-117*.

HARTAL 2008

M. Hartal, « Banias : The Aqueduct », *NEAEHL* 5, 2008, p. 1592-1593.

HARTAL & SYON 2003

M. Hartal & D. Syon, « A New Tetrarchic Boundary-Stone from the Northern Ḥula Valley », *SCI* 22, 2003, p. 233-239.

HARTOG 1986

F. Hartog, « Les Grecs égyptologues », *Annales ESC* 41, 1986, p. 953-967.

HAUSSOULIER & INGHOLT 1924

B. Haussoulier & H. Ingholt, « Inscriptions grecques de Syrie », *Syria* 5, 1924, p. 316-341.

HEALEY 2001

J.F. Healey, *The religion of the Nabataeans*, Leyde, 2001.

HEILMEYER 1970

W.D. Heilmeyer, *Korinthische Kapitelle*, Heidelberg, 1970.

HEINZ *ET AL.* 2001

M. Heinz *et al.*, « Kamid el-Loz in the Beqa'a plain / Lebanon. Continuity and Change in the Settlement of a Region », *BAAL* 5, 2001, p. 5-91.

HEINZ *ET AL.* 2004

M. Heinz *et al.*, « Kamid el-Loz in the Beqa'a plain / Lebanon. Excavations in 2001, 2002 and 2004 », *BAAL* 8, 2004, p. 83-117.

HEINZ *ET AL.* 2006

M. Heinz *et al.*, « Notes on the 2005 Season at Kamid el-Loz – From the Romans to the Late Bronze Age », *BAAL* 10, 2006, p. 85-96.

HELLMANN 1992

M.-C. Hellmann, *Recherches sur le vocabulaire de l'architecture grecque d'après les inscriptions de Délos*, Athènes, 1992.

HELLMANN 2006

M.-C. Hellmann, *L'architecture grecque* 2. *Architecture religieuse et funéraire*, Paris, 2006.

HERBERT 1994

S.C. Herbert (éd.), *Tel Anafa* 1, Ann Arbor, 1994.

HERBERT 1997

S.C. Herbert (éd.), *Tel Anafa* 2/1, Ann Arbor, 1997.

HERES & STRAUSS 1994

H. Heres & M. Strauss, « Telephos », *LIMC* 7, 1994, p. 856-870.

HERMAN 2000-2002

D. Herman, « Certain Iturean Coins and the Origin of the Heliopolitan Cult », *INJ* 14, 2000-2002, p. 84-98.

HERMAN 2006

D. Herman, « The Coins of the Itureans », *Israel Numismatic Research* 1, 2006, p. 51-72.

HERTER 1937

H. Herter, « Nymphai », *RE* 17/2, 1937, col. 1527-1581.

HILL 1910

G.F. Hill, *A Catalogue of Coins in the British Museum. Phoenicia*, Londres, 1910.

HILL 1911

G.F. Hill, « Some Graeco-Phoenician shrines », *JHS* 31, 1911, p. 56-64.

HILLER VON GAERTRINGEN 1907

F. Hiller von Gaertringen, « Louis Jalabert, Inscriptions grecques et latines de Syrie », *Berliner philologische Wochenschrift* 27, 1907, col. 140-142.

HITZL 2008

K. Hitzl, « Heads, Torsos and Fragments as Remnants of the Heliopolitanian Sculptural Decoration », *Baalbek / Heliopolis* (*BAAL Hors-Série* 4), éd. M. van Ess, Beyrouth, 2008, p. 243-254.

HOEBEL 2008

F. Hoebel, « The Sanctuary in the Venus-Area — Cult Topography and Urban Development », *Baalbek / Heliopolis* (*BAAL Hors-Série* 4), éd. M. van Ess, Beyrouth, 2008, p. 161-175.

HOFFMANN 1998

A. Hoffmann, « Terrace and Temple : Remarks on the Architectural History of the Temple of Jupiter in Baalbek », *Baalbek. Image and Monument, 1898-1998*, éd. A. Neuwirth, H. Sader & T. Scheffler, Beyrouth et Stuttgart, 1998, p. 279-304.

HOLDER 2000

P. Holder, « Auxiliaria », *ZPE* 131, 2000, p. 213-218.

HÖLSCHER 1909

G. Hölscher, « Remarks on a Greek inscription from a temple at Khurbet Ḥarrawi », *PalEF-QS*, 1909, p. 149-150.

HONIGMANN 1923-1924

E. Honigmann, « Historische Topographie von Nordsyrien im Altertum », *ZDPV* 46, 1923, p. 149-193, et 47, 1924, p. 1-64.

HONIGMANN 1924

E. Honigmann, « Heliupolis », *RE Suppl.* 4, 1924, col. 715-728.

HONIGMANN 1925A

E. Honigmann, « Libanesia, Phoinike Libanesia », *RE* 12, 1925, col. 2484-2485.

HONIGMANN 1925B

E. Honigmann, « Studien zur Notitia Antiochena », *ByzZ* 25, 1925, p. 60-88.

HONIGMANN 1927

E. Honigmann, « Libanos (2) », *RE* 13, 1927, col. 1-11.

HONIGMANN 1939A

E. Honigmann, « Notes de géographie syrienne », *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, 1939, p. 129-133.

HONIGMANN 1939B

E. Honigmann (éd.), *Le Synekdèmos d'Hieroclès et l'Opuscule géographique de Georges de Chypre*, Bruxelles, 1939.

HONIGMANN 1942-1943

E. Honigmann, « The Original Lists of the Members of the Council of Nicaea, the Robber-Synod and the Council of Chalcedon », *Byzantion* 16, 1942-1943, p. 20-80.

HONIGMANN 1953

E. Honigmann, *Patristic studies*, Rome, 1953.

HÖRIG & SCHWERTHEIM 1987

M. Hörig & E. Schwertheim, *Corpus Cultus Iovis Dolicheni*, Leyde, 1987.

HOUGHTON *ET AL.* 2008

A. Houghton *et al.*, *Seleucid Coins. A Comprehensive Catalogue* 2. *Seleucus IV through Antiochus XIII*, Lancaster et Londres, 2008.

HOYLAND 2001

R. Hoyland, *Arabia and the Arabs*, Londres et New York, 2001.

HUGONIOT & SARTRE 2004

C. Hugoniot & M. Sartre, « Identité locale et administration impériale dans les provinces syriennes et en Afrique », *Lokale Identitäten in Randgebieten des Römischen Reiches*, éd. A. Schmidt-Colinet, Vienne, 2004, p. 101-123.

HUOT 2000

J.-L. Huot, « [Compte rendu de L. Marfoe, *Kāmīd el-Lōz* 14] », *Syria* 77, 2000, p. 332-333.

IMHOOF-BLUMER 1908

F. Imhoof-Blumer, « Nymphen und Chariten auf griechischen Münzen », *Journal international d'archéologie numismatique* 11, 1908, p. 1-213.

IMHOOF-BLUMER 1924

F. Imhoof-Blumer, « Fluss- und Meergötter auf griechischen und römischen Münzen », *Revue suisse de numismatique* 33, 1924, p. 173-421.

ISAAC 1984

B. Isaac, « Bandits in Judaea and Arabia », *HSCP* 88, 1984, p. 171-203 (Isaac 1998, p. 122-158).

ISAAC 1993

B. Isaac, *The Limits of Empire*, 2e éd., New York et Oxford, 1993.

ISAAC 1998

B. Isaac, *The Near East under Roman Rule. Selected Papers*, Cologne, Leyde et New York, 1998.

JACQUES & SCHEID 1996

F. Jacques & J. Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire*, 3e éd., Paris, 1996.

JAEGER, POULIN & TRAN TAM TINH 1988

B. Jaeger, S. Poulin & V. Tran tam Tinh, « Harpokrates », *LIMC* 4, 1988, p. 415-445.

JAKUBIAK & NESKA 2005

K. Jakubiak & M. Neska, « Eshmoun valley. The Eshmoun valley survey, 2004. Interim report », *PAM* 16, 2005, p. 441-446.

JALABERT 1906

L. Jalabert, « Inscriptions grecques et latines de Syrie », *MFO* 1, 1906, p. 132-188.

JALABERT 1907

L. Jalabert, « Inscriptions grecques et latines de Syrie (deuxième série) », *MFO* 2, 1907, p. 265-320.

JALABERT, MONDÉSERT & MOUTERDE 1959

L. Jalabert, C. Mondésert & R. Mouterde, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* 5. *Émésène*, Paris, 1959.

JALABERT & MOUTERDE 1910

L. Jalabert & R. Mouterde, « Nouvelles inscriptions de Syrie », *MFO* 4, 1910, p. 209-232.

JERICKE 2001

D. Jericke, « Baal-Gad », *ZDPV* 117/2, 2001, p. 129-139.

JIDÉJIAN 1998

N. Jidéjian, *Baalbek Heliopolis « Cité du soleil »*, Beyrouth, 1998.

JONES 1986

C.P. Jones, *Culture and Society in Lucian*, Cambridge (Mass.) et Londres, 1986.

JOST 1985

M. Jost, *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, 1985.

KAIZER 1997

T. Kaizer, « *De Dea Syria et aliis diis deabusque*. A study of the variety of appearances of Gad in Aramaic inscriptions and on sculptures from the Near East in the first three centuries AD (Part 1) », *OLP* 28, 1997, p. 147-166.

KAIZER 1998

T. Kaizer, « *De Dea Syria et aliis diis deabusque*. A study of the variety of appearances of Gad in Aramaic inscriptions and on sculptures from the Near East in the first three centuries AD (Part 2) », *OLP* 29, 1998, p. 33-62.

KAIZER 2002

T. Kaizer, *The Religious Life of Palmyra*, Stuttgart, 2002.

KAIZER 2005

T. Kaizer, « Leucothea as Mater Matuta at *Colonia Berytus*. A note on local mythology in the Levant and the Hellenisation of a Phoenician city », *Syria* 82, 2005, p. 199-206.

KALAYAN 1964

H. Kalayan, « Rapport préliminaire sur les travaux de reconnaissance du site de Maschnaka », *BMB* 17, 1964, p. 105-110.

KALAYAN 1969

H. Kalayan, « The Engraved Drawing on the Trilithon and the Related Problems about the Constructional History of Baalbek Temples », *BMB* 22, 1969, p. 151-155.

KALAYAN 1971

H. Kalayan, « Note on Assembly Marks, Drawings and Models Concerning the Roman Period Monuments in Lebanon », *AAAS* 21, 1971, p. 269-274.

KALAYAN 1972

H. Kalayan, « The Compound of the Temple of Venus », *Programme du XVII*[e] *festival international de Baalbeck*, Beyrouth, 1972, p. 36-45.

KALAYAN 1975

H. Kalayan, « Baalbek, un ensemble récemment découvert », *Dossiers de l'archéologie* 12, 1975, p. 28-35.

KAMLAH 1999

J. Kamlah, « Zwei nordpalästinische "Heiligtümer" der persischen Zeit und ihre epigraphische Funde », *ZDPV* 115, 1999, p. 163-190.

KAOUKABANI 1973

B. Kaoukabani, « Rapport préliminaire sur les fouilles de Kharayeb, 1969-1970 », *BMB* 26, 1973, p. 41-58.

KAWKABANI 2003

B. Kawkabani, « Les anses timbrées de Jal el-Bahr », *AHL* 17, 2003, p. 95-99.

KAWKABANI 2008

B. Kawkabani, « Les anses timbrées en grec de Jal el-Bahr (Tyr) », *AHL* 28, 2008, p. 2-65.

KATER-SIBBES 1973

G.J.F. Kater-Sibbes, *Preliminary catalogue of Sarapis monuments*, Leyde, 1973.

KATER-SIBBES & VERMASEREN 1975-1977

G.J.F. Kater-Sibbes & M.J. Vermaseren, *Apis*, Leyde, 1975-1977.

KENNEDY & LIEBESCHUETZ 1998

D. Kennedy & J.H.G.W. Liebeschuetz, « Antioch and the Villages of Northern Syria in the Fifth and Sixth Centuries A.D. : Trends and Problems », *Nottingham Medieval Studies* 33, 1998, p. 65-90.

KINDLER 1993

A. Kindler, « On the Coins of the Ituraeans », *Actes du XIe Congrès International de Numismatique* 1, éd. T. Hackens & G. Moucharte, Louvain, 1993, p. 283-288.

KIOURTZIAN 2002

G. Kiourtzian, « La stèle MA 3039 du musée du Louvre et l'ère de Sidon », *Cahiers archéologiques* 50, 2002, p. 21-26.

KNAUF 1998

E.A. Knauf, « The Ituraeans : Another Bedouin State », *Baalbek. Image and Monument, 1898-1998*, éd. A. Neuwirth, H. Sader & T. Scheffler, Beyrouth et Stuttgart, 1998, p. 269-277.

KOKKINOS 2003

N. Kokkinos, « Justus, Josephus, Agrippa II and his Coins », *SCI* 22, 2003, p. 163-180.

KOWALSKI & WALISZEWSKI 1997

S. Kowalski & T. Waliszewski, « Shhim-Jiyeh. Excavations 1996 », *PAM* 8, 1997, p. 147-156.

KOWALSKI, WALISZEWSKI & WITECKA 1998

S. Kowalski, T. Waliszewski & A. Witecka, « Shhim and Jiyeh. Excavations 1997 », *PAM* 9, 1998, p. 139-152.

VON KREMER 1853

A. von Kremer, *Mittelsyrien und Damascus*, Vienne, 1853.

KRENCKER 1929

D.M. Krencker, « Archäologische Gesellschaft zu Berlin, Sitzung am 5. Februar 1929, Forschungen in Baalbek », *Archaölogischer Anzeiger*, 1929, p. 165-181.

KRENCKER 1934

D.M. Krencker, « Archäologische Gesellschaft zu Berlin, Sitzung am 6. Februar 1934, Forschungen in Baalbek », *Archaölogischer Anzeiger*, 1934, p. 266-287.

KRENCKER & ZSCHIETZSCHMANN 1938

D.M. Krencker & W. Zschietzschmann, *Römische Tempel in Syrien, nach Aufnahmen und Untersuchungen von Mitgliedern der deutschen Baalbekexpedition 1901-1904*, Berlin et Leipzig, 1938.

KREUZ 2003

P.-A. Kreuz, « Aspekte der Entsehung und Ausprägung der religiösen Topographie einer ländlichen Region Syriens. Heiligtümer im nordsyrischen Kalksteinmassiv », *Kulturkonflikte im Vorderen Orient an der Wende vom Hellenismus zur römischen Kaiserzeit*, éd. K.S. Freyberger, A. Henning & H. von Hesberg, Rahden, 2003, p. 169-179.

KRUMEICH 1998

R. Krumeich, « Darstellungen syrischer Priester an der kaiserzeitlichen Tempeln von Niha und Chehim im Libanon », *DaM* 10, 1998, p. 171-200.

KUSCHKE 1977

A. Kuschke, « Historisch-topographische Bemerkungen zu Stefan Wilds "Libanesische Ortsnamen" », *La toponymie antique*, Leyde, 1977, p. 75-82.

KUSCHKE, MITTMANN & MÜLLER 1976
A. Kuschke, S. Mittmann & U. Müller, *Archäologischer Survey in der nördlichen Biqā‘, Herbst 1972*, Wiesbaden, 1976.
KUSHNIR-STEIN 1995
A. Kushnir-Stein, « Two Inscribed Weights from Banias », *IEJ* 45, 1995, p. 48-51.
KUSHNIR-STEIN 2002
A. Kushnir-Stein, « The Coinage of Agrippa II », *SCI* 21, 2002, p. 123-131.
LA TORRE 2002
M. La Torre, « Bauforschung am Nymphäum in Qanawat », *DaM* 13, 2002, p. 205-226.
ŁAJTAR 1991
A. Łajtar, « Two Greek Inscriptions from Tell Kadesh (Upper Galilee) », *ZPE* 89, 1991, p. 155-157.
LAMMENS 1900
H. Lammens, « Le pays des Noṣairis. Itinéraire et notes archéologiques », *Musée belge* 4, 1900, p. 278-310.
LAMMENS 1902
H. Lammens, « Notes épigraphiques et topographiques sur l'Émésène », *Musée belge* 6, 1902, p. 30-57.
LAMMENS 1906
H. Lammens, « Notes de géographie syrienne », *MFO* 1, 1906, p. 239-283.
LAMMENS 1936
H. Lammens, « Lubnān », *EI* 3, 1936, p. 33-34.
LANCELLOTTI 2003
M.G. Lancellotti, « I bambini di Kharayeb. Per uno studio storico-religioso del santuario », *Studi Ellenistici* 15, 2003, p. 341-370.
LARCHÉ 2005
F. Larché, *‘Iraq al-Amir. Le château du Tobiade Hyrcan* 2, Beyrouth, 2005.
LARCHÉ & WILL 1991
F. Larché & E. Will, *‘Iraq al Amir. Le château du Tobiade Hyrcan* 1, Paris, 1991.
LARSON 2001
J. Larson, *Greek Nymphs*, Athènes, New York et Oxford, 2001.
LASSUS 1947
J. Lassus, *Sanctuaires chrétiens de Syrie*, Paris, 1947.
LAUFFRAY 1940
J. Lauffray, « Une fouille au pied de l'acropole de Byblos », *BMB* 4, 1940, p. 7-36.
LAUFFRAY 1944-1945
J. Lauffray, « Forums et monuments de Béryte », *BMB* 7, 1944-1945, p. 13-80.
LAUFFRAY 1962
J. Lauffray, « La *Memoria Sancti Sepulcri* du Musée de Narbonne et le temple rond de Baalbek. Essai de restitution du Saint-Sépulcre constantinien », *MUSJ* 38, 1962, p. 197-217.
LAUFFRAY 2008
J. Lauffray (avec Y. Makaroun-Bou Assaf), *Fouilles de Byblos* 6, Beyrouth, 2008.
LE GLAY 1956
M. Le Glay, « Junon et les Cereres d'après la stèle d'Aelia Leporina trouvée à Tébessa », *Libyca* 4, 1956, p. 33-53.
LE RIDER & SEYRIG 1967

G. Le Rider & H. Seyrig, « Objets de la collection Louis De Clercq donnés en 1967 au Cabinet des Médailles de la Bibliothèque Nationale par le comte et la comtesse Henri de Boisgelin, 1re partie », *RN*, 1967, p. 7-53 (Seyrig 1986, p. 289-346).

LE ROUX 1995

P. Le Roux, *Romains d'Espagne*, Paris, 1995.

LE ROUX 1998

P. Le Roux, *Le Haut-Empire romain en Occident*, Paris, 1998.

LECLANT 1968

J. Leclant, « Les relations entre l'Égypte et la Phénicie du voyage d'Ounamon à l'expédition d'Alexandre », *The Role of the Phoenicians in the Interaction of Mediterranean Civilizations*, éd. W.A. Ward, Beyrouth, 1968, p. 9-31.

LECLANT 1991

J. Leclant, « Les Phéniciens et l'Égypte », *Atti del II Congresso Internazionale di Studi Fenici e Punici* 1, Rome, 1991, p. 7-17.

LEFEBVRE & PERDRIZET 1919

G. Lefebvre & P. Perdrizet, *Les graffites grecs du Memnonion d'Abydos*, Nancy, Paris et Strasbourg, 1919.

LEMAIRE 1986

A. Lemaire, « Divinités égyptiennes dans l'onomastique phénicienne », *Religio Phoenicia*, éd. C. Bonnet, E. Lipiński & P. Marchetti, Namur, 1986, p. 87-98.

LEMAIRE 2001

A. Lemaire, « Épigraphie et religion en Palestine à l'époque perse », *Transeuphratène* 22, 2001, p. 97-113.

LÉVY 1901

I. Lévy, « Cultes et rites syriens dans le Talmud », *REJ* 43, 1901, p. 183-205.

LICHTENBERGER 1999

A. Lichtenberger, *Die Baupolitik Herodes des Großen*, Wiesbaden, 1999.

LICHTENBERGER 2003

A. Lichtenberger, *Kulte und Kultur der Dekapolis*, Wiesbaden, 2003.

LIEBESCHUETZ 1977

J.H.G.W. Liebeschuetz, « Epigraphic Evidence on the Christianisation of Syria », *Limes. Akten des XI. Internationalen Limeskongress*, éd. J. Fitz, Budapest, 1977, p. 485-508.

LIEBESCHUETZ 1979

J.H.G.W. Liebeschuetz, « Problems arising from the conversion of Syria », *The Church in Town and Countryside*, éd. D. Baker, Oxford, 1979, p. 17-24.

LIGHTFOOT 2001

J.L. Lightfoot, « Μαμβογαῖος », *EA* 33, 2001, p. 113-118.

LIGHTFOOT 2003

J.L. Lightfoot, *Lucian,* On the Syrian Goddess, Oxford, 2003.

LIPIŃSKI 1971

E. Lipiński, « El's Abode. Mythological Traditions Related to Mount Hermon and to the Mountains of Armenia », *OLP* 2, 1971, p. 13-69.

LIPIŃSKI 1995

E. Lipiński, *Dieux et déesses de l'univers phénicien et punique*, Louvain, 1995.

LIPIŃSKI 2000

E. Lipiński, *The Aramaeans*, Louvain, Paris et Sterling, 2000.

LOHMANN 2008

D. Lohmann, « Recent Architectural Research on the Planning and Development of the Sanctuary of Jupiter », *Baalbek / Heliopolis* (*BAAL Hors-Série* 4), éd. M. van Ess, Beyrouth, 2008, p. 153-159.

LOHMANN & WAKIM 2008

D. Lohmann & F. Wakim, « The Master Builder's Handwriting – Three New Roman Architectural Drawings in Baalbek », *Baalbek / Heliopolis* (*BAAL Hors-Série* 4), éd. M. van Ess, Beyrouth, 2008, p. 195-203.

MAʻOZ 1993

Z.U. Maʻoz, « Golan », *NEAEHL* 2, 1993, p. 525-546.

MAʻOZ 1994-1999

Z.U. Maʻoz, « Coin and Temple – The Case of Caesarea Philippi-Paneas », *INJ* 13, 1994-1999, p. 90-102.

MAʻOZ 1996

Z.U. Maʻoz, « Banias, Temple of Pan – 1993 », *ESI* 15, 1996, p. 1-5.

MAʻOZ 1997

Z.U. Maʻoz, « [Compte rendu de S. Dar, *Settlements and Cult Sites on Mount Hermon*] », *IEJ* 47, 1997, p. 279-283.

MAʻOZ 2004

Z.U. Maʻoz, « Les Sidoniens à Baniyas », *Transeuphratène* 28, 2004, p. 143-147.

MAʻOZ 2008

Z.U. Maʻoz, « Banias : The Sanctuary of Pan », *NEAEHL* 5, 2008, p. 1587-1590.

MACADAM 1993

H.I. MacAdam, « Phoenicians at Home, Phoenicians Abroad », *Topoi* 3/1, 1993, p. 321-344.

MACDONALD 1991

M.C.A. Macdonald, « Was the Nabataean Kingdom a "Bedouin State" ? », *ZDPV* 107, 1991, p. 102-119.

MACDONALD 1993

M.C.A. Macdonald, « Nomads and the Ḥawrān in the Late Hellenistic and Roman Periods : a Reassessment of the Epigraphic Evidence », *Syria* 70, 1993, p. 303-413.

MACDONALD 1995

M.C.A. Macdonald, « Safaïtique », EI^2 8, 1995, p. 785-787.

MACDONALD 2001

M.C.A. Macdonald, « Arabi, Arabie e Greci. Forme di contatto e percezione », *I Greci* 3, éd. S. Settis, Turin, 2001, p. 231-266.

MACDONALD 2003

M.C.A. Macdonald, « "Les Arabes en Syrie" or "La pénétration des Arabes en Syrie". A question of perceptions ? », *La Syrie hellénistique* (*Topoi Suppl.* 4), éd. M. Sartre, Lyon, 2003, p. 303-318.

MACMULLEN 1981 [1987]

R. MacMullen, *Le paganisme dans l'Empire romain*, Paris, 1987 (trad. de *Paganism in the Roman Empire*, Londres, 1981).

MAGNESS 1990

J. Magness, « Some Observations on the Roman Temple at Kedesh », *IEJ* 40, 1990, p. 173-181.

MARCADÉ 1969

J. Marcadé, *Au Musée de Délos*, Paris, 1969.

MARFOE 1998

L. Marfoe, *Kāmīd el-Lōz* 14. *Settlement History of the Biqāʿ up to the Iron Age*, Bonn, 1998.
MARTIN 1991
C. Martin (éd.) 1991. *Pierre Loti. Voyages (1872-1913)*, Paris, 1991.
MARTIN & STEWART 2003
S.R. Martin & A. Stewart, « Hellenistic Discoveries at Tel Dor, Israel », *Hesperia* 72, 2003, p. 121-145.
MASSON 1985
O. Masson, « La dédicace à Baʿal du Liban (*CIS* I, 5) et sa provenance probable de la région de Limassol », *Semitica* 35, 1985, p. 33-46.
MASTROCINQUE 2000
A. Mastrocinque, « Studi sulle gemme gnostiche », *ZPE* 130, 2000, p. 131-138.
MATHYS & STUCKY 2000
H.-P. Mathys & R.A. Stucky, « Le sanctuaire sidonien d'Echmoun. Aperçu historique des fouilles et des découvertes faites à Bostan ech-Cheikh », *BAAL* 4, 2000, p. 123-148.
MCCARTER 1993
P.K. McCarter, « An Inscribed Funerary *Situla* in the Art Museum of Princeton University », *BASOR* 290-291, 1993, p. 115-120.
MEIMARIS *ET AL.* 1992
Y.E. Meimaris *et al.*, *Chronological Systems in Roman-Byzantine Palestine and Arabia*, Athènes, 1992.
MERKELBACH 1995
R. Merkelbach, *Isis regina-Zeus Sarapis*, Leipzig et Stuttgart, 1995.
MERKELBACH & STAUBER 2002
R. Merkelbach & J. Stauber, *Steinepigramme aus dem griechischen Osten* 4. *Die Südküste Kleinasiens, Syrien und Palaestina*, Leipzig et Munich, 2002.
MESHORER 1975
Y. Meshorer, *Nabataean Coins*, Jérusalem, 1975.
MESHORER 1984-1985
Y. Meshorer, « The Coins of Caesarea Paneas », *INJ* 8, 1984-1985, p. 37-58.
MESHORER 1998
Y. Meshorer, *Ancient Means of Exchange, Weights and Coins (The Reuben and Edith Hecht Museum Collection)*, Haïfa, 1998.
MESNIL DU BUISSON & MOUTERDE 1914-1921
R. du Mesnil du Buisson & R. Mouterde, « Inscriptions grecques de Beyrouth », *MFO* 7, 1914-1921, p. 382-394.
MILIK 1967
J.-T. Milik, « Les papyrus araméens d'Hermoupolis et les cultes syro-phéniciens en Égypte perse », *Biblica* 48, 1967, p. 546-622.
MILIK 1972
J.-T. Milik, *Recherches d'épigraphie proche-orientale* 1. *Dédicaces faites par des dieux (Palmyre, Hatra, Tyr) et des thiases sémitiques à l'époque romaine*, Paris, 1972.
MILIK 1976
J.-T. Milik, *The Books of Enoch. Aramaic fragments of Qumrân Cave 4*, Oxford, 1976.
MILIK 2003
J.-T. Milik, « Une bilingue araméo-grecque de 105/104 avant J.-C. », *Hauran* 2, éd. J. Dentzer-Feydy *et al.*, Beyrouth, 2003, p. 269-275.
MILLAR 1990

F. Millar, « The Roman *Coloniæ* of the Near East : a Study of Cultural Relations », *Roman Eastern Policy and Other Studies in Roman History*, éd. H. Solin & M. Kajava, Helsinki, 1990, p. 7-58.

MILLAR 1993

F. Millar, *The Roman Near East (31 BC-AD 337)*, Cambridge (Mass.) et Londres, 1993.

MITTMANN 1975

S. Mittmann, « Chaphargam(ala) bei Heliopolis (*Ba'albek*) », *ZDPV* 91, 1975, p. 69-76.

MOMMSEN 1873

T. Mommsen, *Corpus inscriptionum latinarum* 3, Berlin, 1873.

MOMMSEN 1885

T. Mommsen, *Römische Geschichte* 5. *Die Provinzen, von Caesar bis Diocletian*, Berlin, 1885.

MOOREY & FLEMING 1984

P.R.S. Moorey & S. Fleming, « Problems in the Study of the Anthropomorphic Metal Statuary from Syro-Palestine before 330 B.C. », *Levant* 16, 1984, p. 67-90.

MOUTERDE 1925

R. Mouterde, « Inscriptions grecques relevées par l'Institut français de Damas », *Syria* 6, 1925, p. 351-364.

MOUTERDE 1939

R. Mouterde, « Le dieu syrien Op », *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, 1939, p. 391-397.

MOUTERDE 1942-1943

R. Mouterde, « Monuments et inscriptions de Syrie et du Liban », *MUSJ* 25, 1942-1943, p. 23-79.

MOUTERDE 1944-1946

R. Mouterde, « Antiquités et inscriptions. Syrie, Liban », *MUSJ* 26, 1944-1946, p. 37-79.

MOUTERDE 1951-1952

R. Mouterde, « Antiquités de l'Hermon et de la Beqâ' », *MUSJ* 29, 1951-1952, p. 19-89.

MOUTERDE 1954

R. Mouterde, « La *statio ad Dianam* du *portorium* de Syrie près le golfe d'Aqaba », *CRAI*, 1954, p. 482-487.

MOUTERDE 1956

R. Mouterde, « L'astrologie à Héliopolis-Ba'albek. *Jupiter Heliopolitanus rex* et *regulus* », *BMB* 13, 1956, p. 7-21.

MOUTERDE 1957

R. Mouterde, « Reliefs et inscriptions de la Syrie et du Liban », *MUSJ* 34, 1957, p. 201-238.

MOUTERDE 1959

R. Mouterde, « Cultes antiques de la Cœlésyrie et de l'Hermon (Ma'loula, Ba'albek, Raḥlé) », *MUSJ* 36, 1959, p. 51-87.

MUCZNIK & OVADIAH 2001

S. Mucznik & A. Ovadiah, « The Bronze Statuette of a Mouse from Kedesh and its Significance », *BABesch* 76, 2001, p. 133-138.

MUSSO 1999

O. Musso, « Una nuova iscrizione a Zeus Heliopolitano », *ZPE* 125, 1999, p. 175-176.

NA'AMAN 1999A

N. Na'aman, « Baal-gad », *DDD*, 1999, p. 144.

NA'AMAN 1999B

N. Na'aman, « Baal-hermon », *DDD*, 1999, p. 145-146.

NASRALLAH 1952
J. Nasrallah, « Le Qalamoun à l'époque romano-byzantine », *AAS* 2, 1952, p. 149-168.
NASRALLAH 1956
J. Nasrallah, « Le Qalamoun à l'époque romano-byzantine (étude de topographie) », *AAS* 6, 1956, p. 63-86.
NASRALLAH 1958-1959
J. Nasrallah, « Le Qalamoun à l'époque romano-byzantine (étude de topographie) », *AAS* 8-9, 1958-1959, p. 59-80.
NASTER 1986
P. Naster, « *Ambrosiai petrai* dans les textes et sur les monnaies de Tyr », *Religio Phoenicia*, éd. C. Bonnet, E. Lipiński & P. Marchetti, Namur, 1986, p. 361-371.
NEGEV 1981
A. Negev, *The Greek inscriptions from the Negev*, Jérusalem, 1981.
NELSON, OLIVE & OVERMAN 2003A
M. Nelson, J. Olive & J.A. Overman, « Discovering Herod's Shrine to Augustus. Mystery Temple Found at Omrit », *Biblical Archaeology Review* 29/2, 2003, p. 40-49 et 67-68.
NELSON, OLIVE & OVERMAN 2003B
M. Nelson, J. Olive & J.A. Overman, « Where Was Herod's Temple to Augustus ? The Authors Respond », *Biblical Archaeology Review* 29/5, 2003, p. 24.
NERCESSIAN 2006
Y.T. Nercessian, *Silver Coinage of the Artaxiad Dynasty of Armenia*, Los Angeles, 2006.
NETZER 2003
E. Netzer, « Where Was Herod's Temple to Augustus ? A Third Candidate : Another Building at Banias », *Biblical Archaeology Review* 29/5, 2003, p. 25.
NEUWIRTH, SADER & SCHEFFLER 1998
A. Neuwirth, H. Sader & T. Scheffler (éd.), *Baalbek. Image and Monument, 1898-1998*, Beyrouth et Stuttgart, 1998.
NICKELSBURG 2001
G.W.E. Nickelsburg, *1 Enoch* 1. *A Commentary on the Book of 1 Enoch, Chapters 1-36; 81-108*, Minneapolis, 2001.
NICOLET 1988
C. Nicolet, *L'Inventaire du monde*, Paris, 1988.
NIMMO SMITH 2004
J. Nimmo Smith, « The River Alpheus in Greek, Christian and Byzantine Thought », *Byzantion* 74/2, 2004, p. 416-432.
NOCK 1972
A.D. Nock, *Essays on Religion and the Ancient World*, Oxford, 1972.
NORDIGUIAN 1993-1994
L. Nordiguian, « Remarques sur l'agglomération antique de Deïr el-Qalaa », *MUSJ* 53, 1993-1994, p. 353-401.
NORDIGUIAN 1997
L. Nordiguian, « Le temple de Marjiyyat (Chhîm) à la faveur de nouvelles fouilles », *Topoi* 7/2, 1997, p. 945-964.
NORDIGUIAN 1999
L. Nordiguian, « Le sanctuaire de Mar Girios al-Azraq à Yanouh : notes préliminaires », *Topoi* 9/2, 1999, p. 579-594.
NORDIGUIAN 2005

L. Nordiguian, *Temples de l'époque romaine au Liban*, Beyrouth, 2005.
NORDIGUIAN & VOISIN 1999
L. Nordiguian & J.-C. Voisin, *Châteaux et églises du Moyen Âge au Liban*, Beyrouth, 1999.
NUNN 2000
A. Nunn, *Die figürliche Motivschatz Phöniziens, Syriens und Transjordaniens vom 6. zum 4. Jahrhundert v. Chr.*, Fribourg et Göttingen, 2000.
NUNN 2002
A. Nunn, « Images et croyances au Levant du VI^e^ au IV^e^ siècle av. J.-C. », *Transeuphratène* 23, 2002, p. 9-25.
OMERI 2001
I. Omeri, « Sainte Thècle-'Ayn Mnin. Étude architecturale préliminaire », *AAAS* 44, 2001, p. 73-85 (en arabe).
OMERI 2002-2003
I. Omeri, « Le temple romain de Deir Mar Touma (Saydnaya) », *AAAS* 45-46, 2002-2003, p. 108-113 (en arabe).
ORRIEUX & WILL 1986
C. Orrieux & É. Will, *Ioudaïsmos-hellènismos*, Nancy, 1986.
ORTALI-TARAZI & WALISZEWSKI 2002A
R. Ortali-Tarazi & T. Waliszewski, *Chhîm, 2000 ans d'histoire au cœur d'un village antique du Liban*, Beyrouth et Varsovie, 2002.
ORTALI-TARAZI & WALISZEWSKI 2002B
R. Ortali-Tarazi & T. Waliszewski, « Village romain et byzantin à Chhîm-Marjiyat. Rapport préliminaire (1996-2002) », *BAAL* 6, 2002, p. 5-106.
PARLASCA 1982
K. Parlasca, *Syrische Grabreliefs hellenistischer und römischer Zeit*, Mayence, 1982.
PARLASCA 2004
K. Parlasca, « Ägyptische Skulpturen als griechische Votive in Heiligtümern des Ostmittelmeerraums und des Nahen Ostens », *Sepulkral- und Votivdenkmäler östlicher Mittelmeergebiete (7. Jh. v. Chr.-1. Jh. n. Chr.)*, éd. R. Bol & D. Kreikenbom, Möhnesee, 2004, p. 1-5.
PERDRIZET 1932
P. Perdrizet, « Légendes babyloniennes dans les *Métamorphoses* d'Ovide », *RHR* 105, 1932, p. 193-228.
PÉRISSÉ-VALÉRO 2009
I. Périssé-Valéro, « Le sanctuaire romain de Chhîm. Évolution et mutations d'un site cultuel de la montagne libanaise », *Topoi* 16, 2009, p. 65-92.
PÉRISSÉ & WALISZEWSKI 2005
I. Périssé & T. Waliszewski, « Chhîm. Explorations, 2004 », *PAM* 16, 2005, p. 411-418.
PETOLESCU 1989
C.C. Petolescu, « Jupiter Héliopolitanus et la légion XIII *Gemina* », *Dacia* 33, 1989, p. 253-254.
PETOLESCU 2000
C.C. Petolescu, *Inscriptions de la Dacie romaine. Inscriptions externes concernant l'histoire de la Dacie (I^er^-III^e^ siècles)*, Bucarest, 2000.
PFLAUM 1952
H.-G. Pflaum, « La fortification de la ville d'Adraha d'Arabie (259-260 à 274-275) d'après des inscriptions récemment découvertes », *Syria* 29, 1952, p. 307-330.

PICARD 1939

C. Picard, « Les frises historiées autour de la cella et devant l'adyton dans le temple de Mercure à Baalbek », *Mélanges syriens offerts à Monsieur René Dussaud*, Paris, 1939, p. 319-343.

PICARD 1979

O. Picard, *Chalcis et la confédération eubéenne*, Athènes et Paris, 1979.

PIÉRART 1998

M. Piérart, « Panthéon et hellénisation de la colonie romaine de Corinthe : la "redécouverte" du culte de Palaimon à l'Isthme », *Kernos* 11, 1998, p. 85-109.

DE PLANHOL 1968

X. de Planhol, *Les fondements géographiques de l'histoire de l'Islam*, Paris, 1968.

DE PLANHOL 1993

X. de Planhol, *Les nations du Prophète*, Paris, 1993.

DE PLANHOL 1997

X. de Planhol, *Minorités en Islam*, Paris, 1997.

PLEKET 1981

H.W. Pleket, « Religious history as the history of mentality : the "believer" as servant of the deity in the Greek world », *Faith, Hope and Worship*, éd. H.S. Versnel, Leyde, 1981, p. 152-192.

POCOCKE 1743-1745

R. Pococke, *A Description of the East*, 2 vol., Londres, 1743-1745.

POCOCKE 1752

R. Pococke, *Inscriptionum antiquarum graecarum et latinarum liber*, Londres, 1752.

PORAT 1997

P. Porat, « A Fragmentary Greek Inscription from Tel Jezreel », *Tel Aviv* 24, 1997, p. 167-168.

PORTER 1855

J.L. Porter, *Five years in Damascus*, Londres, 1855.

PORTER 1870

J.L. Porter, *Five years in Damascus*, 2e éd., Londres, 1870.

PORTER 1875

J.L. Porter, *Handbook for travellers in Syria and Palestine*, Londres, 1875.

PRICE & TRELL 1977

M.J. Price & B.L. Trell, *Coins and their cities*, Londres, 1977.

PRICE 1984

S.F.R. Price, *Rituals and Power. The Roman imperial cult in Asia Minor*, Cambridge, 1984.

PRIEUR 2004

M. Prieur, « Le tétradrachme d'Antioche », *Antioche de Syrie* (*Topoi Suppl.* 5), Lyon, 2004, p. 57-76.

PRIEUR & PRIEUR 2000

M. et K. Prieur, *A type corpus of the Syro-Phoenician Tetradrachms and their fractions from 57 BC to AD 253*, Londres, 2000.

PUCHSTEIN *ET AL.* 1902

O. Puchstein *et al.*, « Zweiter Jahresbericht über die Ausgrabungen in Baalbek », *JDAI* 17, 1902, p. 87-124.

RAEPSAET-CHARLIER 1993

M.-T. Raepsaet-Charlier, Diis deabusque sacrum*. Formulaire votif et datation dans les Trois Gaules et les Deux Germanies*, Paris, 1993.

RAGETTE 1980

F. Ragette, *Baalbek*, Park Ridge, 1980.

RENAN 1864-1874

E. Renan, *Mission de Phénicie*, Paris, 1864-1874.

RENDEL HARRIS 1891

J. Rendel Harris, *Some interesting Syrian and Palestinian inscriptions*, Londres, 1891.

RETSÖ 2003

J. Retsö, *The Arabs in Antiquity*, Londres et New York, 2003.

REY-COQUAIS 1964

J.-P. Rey-Coquais, « Notes de géographie syrienne antique », *MUSJ* 40, 1964, p. 287-312.

REY-COQUAIS 1967

J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* 6. *Baalbek et Beqa'*, Paris, 1967.

REY-COQUAIS 1970

J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* 7. *Arados et régions voisines*, Paris, 1970.

REY-COQUAIS 1972

J.-P. Rey-Coquais, « Une inscription du Liban nord », *MUSJ* 47, 1972, p. 85-105.

REY-COQUAIS 1973

J.-P. Rey-Coquais, « Inscriptions grecques d'Apamée », *AAAS* 23, 1973, p. 39-84.

REY-COQUAIS 1974

J.-P. Rey-Coquais, *Arados et sa pérée aux époques grecque, romaine et byzantine*, Paris, 1974.

REY-COQUAIS 1977

J.-P. Rey-Coquais, *Les inscriptions grecques et latines découvertes dans les fouilles de Tyr (1963-1974)* 1. *Inscriptions de la nécropole* (*BMB* 29), Paris, 1977.

REY-COQUAIS 1978

J.-P. Rey-Coquais, « Connaros le puissant », *Syria* 55, 1978, p. 361-370.

REY-COQUAIS 1979

J.-P. Rey-Coquais, « Onomastique et histoire de la Syrie gréco-romaine », *Actes du VII*e *Congrès international d'épigraphie grecque et latine*, éd. D.M. Pippidi, Bucarest et Paris, 1979, p. 171-183.

REY-COQUAIS 1980

J.-P. Rey-Coquais, « Chronique bibliographique », *REA* 82, 1980, p. 132-133.

REY-COQUAIS 1981

J.-P. Rey-Coquais, « Les frontières d'Hélioupolis. Quelques remarques », *La géographie administrative et politique d'Alexandre à Mahomet*, éd. T. Fahd, Strasbourg, 1981, p. 170-175.

REY-COQUAIS 1982

J.-P. Rey-Coquais, « Inscriptions grecques inédites, découvertes par Roger Saidah », *Archéologie au Levant*, Lyon et Paris, 1982, p. 395-408.

REY-COQUAIS 1987

J.-P. Rey-Coquais, « Des montagnes au désert : Baetocécé, le *pagus Augustus* de Niha, la ghouta à l'est de Damas », *Sociétés urbaines, sociétés rurales dans l'Asie Mineure et la Syrie hellénistiques et romaines*, éd. E. Frézouls, Strasbourg, 1987, p. 191-216.

REY-COQUAIS 1988

J.-P. Rey-Coquais, « Sur une comparaison entre le clergé phénicien et le “clergé africain” », *L’Africa Romana. Atti del V convegno di studio, Sassari 11-13 dicembre 1987*, éd. A. Mastino, Sassari, 1988, p. 397-402.

REY-COQUAIS 1989A

J.-P. Rey-Coquais, « Les exemples de l’Afrique romaine peuvent-ils éclairer les rares emplois des termes *pagus* et *vicus* en Syrie romaine ? », *L’Africa Romana. Atti del VI convegno di studio, Sassari 16-18 dicembre 1988*, éd. A. Mastino, Sassari, 1989, p. 735-741.

REY-COQUAIS 1989B

J.-P. Rey-Coquais, « Apports d’inscriptions inédites de Syrie et de Phénicie aux listes de divinités ou à la prosopographie de l’Égypte hellénistique ou romaine », *Egitto e storia antica dall’ellenismo all’età araba*, éd. L. Criscuolo & G. Geraci, Bologne, 1989, p. 609-619.

REY-COQUAIS 1992A

J.-P. Rey-Coquais, « Sur quelques divinités de la Syrie antique », *Mélanges Pierre Levêque* 6, éd. É. Geny & M.-M. Mactoux, Besançon et Paris, 1992, p. 247-260.

REY-COQUAIS 1992B

J.-P. Rey-Coquais, « Un légat d’Afrique », *L’Africa Romana. Atti del IX convegno di studio, Nuoro 13-15 dicembre 1991*, éd. A. Mastino, Sassari, 1992, p. 345-352.

REY-COQUAIS 1993

J.-P. Rey-Coquais, « Villages du Liban et de la Syrie moyenne (de Damas au coude de l’Oronte) à l’époque impériale romaine », *L’epigrafia del villaggio*, éd. A. Calbi, A. Donati & G. Poma, Faenza, 1993, p. 137-149.

REY-COQUAIS 1994A

J.-P. Rey-Coquais, « Du sanctuaire de Pan à la “guirlande” de Méléagre. Cultes et cultures dans la Syrie hellénistique », *Studi Ellenistici* 4, éd. B. Virgilio, Pise, 1994, p. 47-90.

REY-COQUAIS 1994B

J.-P. Rey-Coquais, « Inscription inédite du Qalamoun : notables de l’Antiliban sous le Haut-Empire romain », *Ktèma* 19, 1994, p. 39-49.

REY-COQUAIS 1997

J.-P. Rey-Coquais, « Note sur deux sanctuaires de la Syrie romaine », *Topoi* 7/2, 1997, p. 929-944.

REY-COQUAIS 1999A

J.-P. Rey-Coquais, « Deir el Qalaa », *Topoi* 9/2, 1999, p. 607-628.

REY-COQUAIS 1999B

J.-P. Rey-Coquais, « Qalaat Faqra : un monument du culte impérial dans la montagne libanaise », *Topoi* 9/2, 1999, p. 629-664.

REY-COQUAIS 2000

J.-P. Rey-Coquais, « Inscriptions inédites de Sidon », Ἐπιγραφαί, éd. G. Paci, Rome, 2000, p. 799-832.

REY-COQUAIS 2001

J.-P. Rey-Coquais, « Jordanie, d’Alexandre à Moawiya : un millénaire d’hellénisation », *Studies in the History and Archaeology of Jordan* 7, 2001, p. 359-364.

REY-COQUAIS 2002

J.-P. Rey-Coquais, « Retour aux inscriptions forestières d’Hadrien », *AHL* 16, 2002, p. 124-129.

REY-COQUAIS 2004

J.-P. Rey-Coquais, « De quelques dates dans des estampilles de jarres et d’amphores hellénistiques », *AHL* 18, 2004, p. 138-143.

REY-COQUAIS 2005A

J.-P. Rey-Coquais, « Dix ans d'épigraphie libanaise : inscriptions antiques grecques ou latines », *AHL* 21, 2005, p. 80-98.

REY-COQUAIS 2005B

J.-P. Rey-Coquais, « Tyr aux derniers siècles paléochrétiens : autour du synode de 518 », *MUSJ* 58, 2005, p. 513-530.

REY-COQUAIS 2006

J.-P. Rey-Coquais, *Inscriptions grecques et latines de Tyr* (*BAAL Hors-Série* 3), Beyrouth, 2006.

REY-COQUAIS 2009

J.-P. Rey-Coquais, « Divinités féminines au Liban », *Topoi* 16, 2009, p. 225-239.

RHEIDT 2004

K. Rheidt, « Vom Trilithon zur Trias », *Macht der Architektur — Architektur der Macht*, éd. K. Rheidt & E.-L. Schwander, Mayence, 2004, p. 250-262.

RHEIDT 2008

K. Rheidt, « Remarks on the urban development of Baalbek », *Baalbek / Heliopolis* (*BAAL Hors-Série* 4), éd. M. van Ess, Beyrouth, 2008, p. 221-239.

RI 2000

S.-M. Ri, *Commentaire de la* Caverne des trésors, Louvain, 2000.

RIBICHINI 1975

S. Ribichini, « Divinità egiziane nelle iscrizioni fenicie d'Oriente », *Saggi fenici* 1, Rome, 1975, p. 7-14.

RICHARDSON 1994-2000

M.E.J. Richardson (éd.), *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Cologne, Leyde et New York, 1994-2000.

RIGSBY 1980A

K.J. Rigsby, « Seleucid Notes », *TAPhA* 110, 1980, p. 233-254.

RIGSBY 1980B

K.J. Rigsby, « The Imperial Tetradrachms of Heliopolis », *American Numismatic Society. Museum Notes* 25, 1980, p. 59-61.

RIGSBY 1996

K.J. Rigsby, *Asylia*, Berkeley, 1996.

RIIS 1970-1971

P.J. Riis, « Un autel votif de Tripoli », *MUSJ* 46, 1970-1971, p. 223-231.

ROBERT 1936A

L. Robert, *Collection Froehner* 1. *Inscriptions grecques*, Paris, 1936.

ROBERT 1936B

L. Robert, « Epigraphica », *REG* 49, 1936, p. 1-16.

ROBERT 1946

L. Robert, *Hellenica* 2, Paris, 1946.

ROBERT 1948

L. Robert, *Hellenica* 4, Paris, 1948.

ROBERT 1960

L. Robert, *Hellenica* 11-12, Paris, 1960.

ROBERT 1962

L. Robert, *Villes d'Asie Mineure*, 2e éd., Paris, 1962.

ROBERT 1980

L. Robert, *À travers l'Asie Mineure*, Athènes et Paris, 1980.

RÖLLIG 1999A

W. Röllig, « Hermon », *DDD*, 1999, p. 411-412.

RÖLLIG 1999B

W. Röllig, « Lebanon », *DDD*, 1999, p. 506-507.

RÖLLIG 1999C

W. Röllig, « Sirion », *DDD*, 1999, p. 783-784.

RONZEVALLE 1900

S. Ronzevalle, « Notice sur les ruines de Deir-el-Qala'a », *CRAI*, 1900, p. 232-259.

RONZEVALLE 1901

S. Ronzevalle, « Notice sur un bas-relief représentant le simulacre du Jupiter Heliopolitanus », *CRAI*, 1901, p. 437-482.

RONZEVALLE 1903A

S. Ronzevalle, « Quelques monuments de Gebeil-Byblos et de ses environs », *RBi*, 1903, p. 404-410.

RONZEVALLE 1903B

S. Ronzevalle, « Inscription bilingue de Deir el-Qalaʿa dans le Liban, près de Béryte », *RA*, 1903, p. 29-49.

RONZEVALLE 1905

S. Ronzevalle, « Note sur quelques antiquités syriennes », *RA*, 1905, p. 44-54.

RONZEVALLE 1912

S. Ronzevalle, « Notes et Études d'Archéologie orientale X. L'aigle funéraire en Syrie », *MFO* 5/2, 1912, p. 1-62.

RONZEVALLE 1930

S. Ronzevalle, « Venus lugens et Adonis Byblius », *MUSJ* 15, 1930, p. 139-204.

RONZEVALLE 1932

S. Ronzevalle, « Le prétendu "char d'Astarté" et son "bétyle" dans la numismatique de Sidon (1re partie) », *MUSJ* 16, 1932, p. 51-63.

RONZEVALLE 1937

S. Ronzevalle, *Jupiter Héliopolitain. Nova et vetera* (*MUSJ* 21/1), Beyrouth, 1937.

RONZEVALLE 1940

S. Ronzevalle, « Les monnaies de la dynastie de ʿAbd-Hadad et les cultes de Hiérapolis-Bambycé », *MUSJ* 23, 1940, p. 1-82.

RONZEVALLE 1942-1943

S. Ronzevalle, « L'Astarté poliade de Béryte », *MUSJ* 25, 1942-1943, p. 13-20.

ROQUES 1998

D. Roques, « Θεόтεκνος "Fils de Dieu" », *REG* 111, 1998, p. 735-756.

ROQUES 1999

D. Roques, « Θεόтεκνος "Fils de Dieu". Note additive », *REG* 112, 1999, p. 740-741.

ROSCHER 1894

W.H. Roscher, « Die Sagen von der Geburt des Pan », *Philologus* 53, 1894, p. 362-377.

ROSTOVTSEFF 1928

M.I. Rostovtseff, « [Inscriptions de Halboun] », *CRAI*, 1928, p. 212-214.

ROSTOVTSEFF 1957 [1988]

M.I. Rostovtseff, *Histoire économique et sociale de l'Empire romain*, Paris, 1988 (trad. de *The Social and Economic History of the Roman Empire*, 2e éd., Oxford, 1957).

ROUECHÉ 1989

C. Roueché, *Aphrodisias in Late Antiquity*, Oxford, 1989.

ROUSSEL & DE VISSCHER 1942-1943

P. Roussel & F. de Visscher, « Les inscriptions du temple de Dmeir », *Syria* 23, 1942-1943, p. 173-200.

ROUVIER 1900

J. Rouvier, « Le temple de Vénus à Afqa », *BCTH*, 1900, p. 169-199.

ROUVIER 1901

J. Rouvier, « Numismatique des villes de Phénicie », *Journal international d'archéologie numismatique* 4, 1901, p. 35-66.

RUPRECHTSBERGER 1992A

E.M. Ruprechtsberger, *Vom Dscholan auf den Mount Hermon*, Linz, 1992.

RUPRECHTSBERGER 1992B

E.M. Ruprechtsberger, « Bericht über die archäologischen Arbeiten auf dem Mt. Hermon und in Burqush 1992 », *Chronique archéologique en Syrie* 1, Damas, 1992, p. 148-153.

RUPRECHTSBERGER 1994

E.M. Ruprechtsberger (éd.), *Vom Mount Hermon zum Djebel Burqush*, Linz, 1994.

RUPRECHTSBERGER 1996

E.M. Ruprechtsberger, « Djebel esch-Sheikh et Burqush », *Exposition Syro-Européenne d'Archéologie. Miroir d'un partenariat (Syrian-European Archaeology Exhibition. Working together)*, Damas, 1996, p. 163-165.

SAIDAH 1967

R. Saidah, « Chronique », *BMB* 20, 1967, p. 155-180.

SAIDAH 1969

R. Saidah, « Archaeology in the Lebanon 1967-1968 », *Berytus* 18, 1969, p. 119-142.

SALAMÉ-SARKIS 1986

H. Salamé-Sarkis, « Inscription au nom de Ptolémée IV Philopator trouvée dans le nord de la Béqa‘ », *Berytus* 34, 1986, p. 207-209.

SALAMÉ-SARKIS 1987

H. Salamé-Sarkis, « Heliopolitana monumenta », *Berytus* 35, 1987, p. 126-139.

SALAMÉ-SARKIS 2005

H. Salamé-Sarkis, « Le dieu de Râs ach-Chaq‘a-Théouprosopon », *Syria* 82, 2005, p. 173-188.

SALLES 2003

J.-F. Salles, « Byblos à l'époque hellénistique », *La Syrie hellénistique* (*Topoi Suppl.* 4), éd. M. Sartre, Lyon, 2003, p. 53-109.

SALOMIES & SOLIN 1988

O. Salomies & H. Solin, *Repertorium nominum gentilium et cognominum Latinorum*, Hildesheim, 1988.

SARTRE 1982

M. Sartre, *Trois études sur l'Arabie romaine et byzantine*, Bruxelles, 1982.

SARTRE 1985

M. Sartre, *Bostra*, Paris, 1985.

SARTRE 1988

M. Sartre, « La Syrie creuse n'existe pas », *Géographie historique au Proche-Orient*, éd. P.-L. Gatier, B. Helly & J.-P. Rey-Coquais, Paris, 1988, p. 15-40.

SARTRE 1993A

M. Sartre, « Faits divers et histoire des mentalités : à propos de quelques noyés et de trois petits cochons », *Syria* 70, 1993, p. 51-67.

SARTRE 1993B

M. Sartre, « Communautés villageoises et structures sociales d'après l'épigraphie de la Syrie du Sud », *L'epigrafia del villaggio*, éd. A. Calbi, A. Donati & G. Poma, Faenza, 1993, p. 117-135.

SARTRE 1999

M. Sartre, « Les *metrokomiai* de Syrie du Sud », *Syria* 76, 1999, p. 197-222.

SARTRE 2001

M. Sartre, « Les manifestations du culte impérial dans les provinces syriennes et en Arabie », *Rome et ses provinces. Genèse & diffusion d'une image du pouvoir. Hommages à Jean-Charles Balty*, éd. C. Evers & A. Tsingarida, Bruxelles, 2001, p. 167-186.

SARTRE 2002A

M. Sartre, « Les *IGLS* et la toponymie du Ḥaurān », *Syria* 79, 2002, p. 217-229.

SARTRE 2002B

M. Sartre, « La construction de l'identité des villes de la Syrie hellénistique et impériale », *Idéologie et valeurs civiques dans le monde romain. Hommage à Claude Lepelley*, éd. H. Inglebert, Paris, 2002, p. 93-105.

SARTRE 2003

M. Sartre, *D'Alexandre à Zénobie*, 2e éd., Paris, 2003.

SARTRE 2005A

M. Sartre, *The Middle East under Rome*, Cambridge (Mass.) et Londres, 2005.

SARTRE 2005B

M. Sartre, « Nouvelles inscriptions de Beyrouth », *La mobilité des paysages portuaires antiques du Liban* (*BAAL Hors-Série* 2), éd. C. Morhange & M. Saghieh-Beydoun, Beyrouth, 2005, p. 207-214.

SARTRE-FAURIAT 2001

A. Sartre-Fauriat, *Des tombeaux et des morts*, Beyrouth, 2001.

SARTRE-FAURIAT 2004

A. Sartre-Fauriat, *Les voyages dans le Ḥawrān (Syrie du Sud) de William John Bankes (1816 et 1818)*, Beyrouth et Bordeaux, 2004.

SAULCY 1853

F. de Saulcy, *Voyage autour de la mer Morte et dans les terres bibliques*, Paris, 1853.

SAULCY 1874

F. de Saulcy, *Numismatique de la Terre-Sainte*, Paris, 1874.

SAVIGNAC 1912

R. Savignac, « Texte complet de l'inscription d'Abila relative à Lysanias », *RBi* 9, 1912, p. 533-541.

SAWAYA 1998

Z. Sawaya, « Cronos, Astarté : deux légendes phéniciennes inédites sur des monnaies de Byblos (Ier s. av. J.-C.) », *BSFN* 53/5 (mai), 1998, p. 93-99.

SAWAYA 2009

Z. Sawaya, *Histoire de Bérytos et d'Héliopolis d'après leurs monnaies (Ier siècle av. J.-C.-IIIe siècle apr. J.-C.)*, Beyrouth, 2009.

SCANDONE MATTHIAE 1981

G. Scandone Matthiae, « Il problema delle influence egiziane sulla religione fenicia », *La religione fenicia. Atti del colloquio in Roma, 6 marzo 1979*, Rome, 1981, p. 61-80.

SCANDONE MATTHIAE 1984

G. Scandone Matthiae, « Testimonianze egiziane in Fenicia dal XII al IV sec. A.C. », *RStudF* 12, 1984, p. 133-163.

SCHEID 1999

J. Scheid, « Aspects religieux de la municipalisation. Quelques réflexions générales », *Cités, municipes, colonies*, éd. M. Dondin-Payre & M.-T. Raepsaet-Charlier, Paris, 1999, p. 381-423.

SCHEID 2001

J. Scheid, *Religion et piété à Rome*, 2e éd., Paris, 2001.

SCHEID 2005A

J. Scheid, *Quand faire, c'est croire. Les rites sacrificiels des Romains*, Paris, 2005.

SCHEID 2005B

J. Scheid, « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation. Études offertes à Pierre Gros*, éd. X. Lafon & G. Sauron, Aix-en-Provence, 2005, p. 93-100.

SCHLUMBERGER 1939

D. Schlumberger, « Le temple de Mercure à Baalbek Héliopolis », *BMB* 3, 1939, p. 25-36.

SCHLUMBERGER 1940

D. Schlumberger, « Gigarteni de vico Sidoniorum », *CRAI*, 1940, p. 335-342.

SCHLUMBERGER 1951

D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, Paris, 1951.

SCHLUMBERGER 1970-1971

D. Schlumberger, « Le prétendu dieu Gennéas », *MUSJ* 46, 1970-1971, p. 207-222.

SEEDEN 1980

H. Seeden, *The Standing Armed Figurines in the Levant*, Munich, 1980.

SEIGNE 1997

J. Seigne, « De la grotte au périptère. Le sanctuaire de Zeus à Jérash », *Topoi* 7/2, 1997, p. 993-1004.

SERVAIS-SOYEZ 1986

B. Servais-Soyez, « La "triade" phénicienne aux époques hellénistique et romaine », *Religio Phoenicia*, éd. C. Bonnet, E. Lipiński & P. Marchetti, Namur, 1986, p. 347-360.

SEYRIG 1928

H. Seyrig, « Baalbek, herausgegeben von Theodor Wiegand », *Litteris* 5, 1928, p. 165-178 (Seyrig 1985, p. 51-64).

SEYRIG 1929

H. Seyrig, « La triade héliopolitaine et les temples de Baalbek », *Syria* 10, 1929, p. 314-356 (Seyrig 1985, p. 3-50).

SEYRIG 1931A

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 2. Notes épigraphiques », *Syria* 12, 1931, p. 318-323 (*AntSyr* 1, p. 3-8).

SEYRIG 1931B

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 3. Numismatique supposée de Chalcis au Liban », *Syria* 12, 1931, p. 323-325 (*AntSyr* 1, p. 8-10).

SEYRIG 1932

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 10. Note sur le culte de Déméter en Palestine », *Syria* 13, 1932, p. 355-360 (*AntSyr* 1, p. 55-61).

SEYRIG 1933

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 14. Nouveaux documents palmyréniens des cultes de Bêl et de Baalshamîn », *Syria* 14, 1933, p. 253-282 (*AntSyr* 1, p. 102-131).

SEYRIG 1934

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 17. Bas-reliefs monumentaux du temple de Bêl à Palmyre », *Syria* 15, 1934, p. 154-186 (*AntSyr* 2, p. 9-39).

SEYRIG 1934-1966

H. Seyrig, *Antiquités syriennes*, Paris, 1934-1966.

SEYRIG 1937

H. Seyrig, « Heliopolitana », *BMB* 1, 1937, p. 77-100 (Seyrig 1985, p. 65-89).

SEYRIG 1939A

H. Seyrig, « Daniel Krencker und Willy Zschietzschmann, Römische Tempel in Syrien », *Gnomon* 15, 1939, p. 438-443 (Seyrig 1985, p. 139-144).

SEYRIG 1939B

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 28. Représentations de la main divine », *Syria* 20, 1939, p. 189-194 (*AntSyr* 3, p. 21-26).

SEYRIG 1939C

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 30. Inscriptions », *Syria* 20, 1939, p. 302-323 (*AntSyr* 3, p. 33-54).

SEYRIG 1940

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 30. Bas-reliefs, prétendus d'Adonis, aux environs de Byblos », *Syria* 21, 1940, p. 113-120 (*AntSyr* 3, p. 54-61).

SEYRIG 1946-1948

H. Seyrig, « Note sur les marques d'assemblage d'une colonnade de Béryte », *BMB* 8, 1946-1948, p. 155-158 (Seyrig 1985, p. 157-160).

SEYRIG 1950

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 42. Sur les ères de quelques villes de Syrie : Antioche, Apamée, Aréthuse, Balanée, Épiphanie, Laodicée, Rhosos, Damas, Béryte, Tripolis, l'ère de Cléopâtre, Chalcis du Liban, Doliché », *Syria* 27, 1950, p. 5-50 (*AntSyr* 4, p. 72-117).

SEYRIG 1951A

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 47. Antiquités de Beth-Maré », *Syria* 28, 1951, p. 101-123 (*AntSyr* 4, p. 147-169).

SEYRIG 1951B

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 48. Aradus et Baetocaecé », *Syria* 28, 1951, p. 191-206 (*AntSyr* 4, p. 170-185).

SEYRIG 1953

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 54. Statuettes trouvées dans les montagnes du Liban », *Syria* 30, 1953, p. 24-50 (*AntSyr* 5, p. 60-86).

SEYRIG 1954A

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 55. Le grand prêtre de Dionysos à Byblos », *Syria* 31, 1954, p. 68-73 (*AntSyr* 5, p. 86-91).

SEYRIG 1954B

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 56. Ères pompéiennes des villes de Phénicie », *Syria* 31, 1954, p. 73-80 (*AntSyr* 5, p. 92-99).

SEYRIG 1954C

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 57. Questions héliopolitaines », *Syria* 31, 1954, p. 80-98 (*AntSyr* 5, p. 99-117).

SEYRIG 1955

H. Seyrig, « Bas-relief de la triade de Baalbek trouvé à Fneidiq », *BMB* 12, 1955, p. 25-28 (Seyrig 1985, p. 91-95).

SEYRIG 1957

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 64. Sur une prétendue ère tyrienne », *Syria* 34, 1957, p. 93-98 (*AntSyr* 5, p. 155-160).

SEYRIG 1959A

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 68. Une monnaie de Césarée du Liban », *Syria* 36, 1959, p. 39-43 (*AntSyr* 6, p. 11-16).

SEYRIG 1959B

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 70. Divinités de Sidon », *Syria* 36, 1959, p. 48-56 (*AntSyr* 6, p. 22-30).

SEYRIG 1960

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 78. Les dieux de Hiérapolis », *Syria* 37, 1960, p. 233-252 (*AntSyr* 6, p. 79-98).

SEYRIG 1961A

H. Seyrig, « Nouveaux monuments de Baalbek et de la Beqaa », *BMB* 16, 1961, p. 109-135 (Seyrig 1985, p. 97-130).

SEYRIG 1961B

H. Seyrig, « Némésis et le temple de Maqām er-Rabb », *MUSJ* 37, 1961, p. 259-270 (Seyrig 1985, p. 145-156).

SEYRIG 1962A

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 79. La date des mosaïques de ʻAïn es-Samaké », *Syria* 39, 1962, p. 42-44 (*AntSyr* 6, p. 98-100).

SEYRIG 1962B

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 80. Divinités de Ptolémaïs », *Syria* 39, 1962, p. 193-207 (*AntSyr* 6, p. 100-114).

SEYRIG 1963

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 83. Les grands dieux de Tyr à l'époque romaine », *Syria* 40, 1963, p. 19-28 (*AntSyr* 6, p. 121-130).

SEYRIG 1964

H. Seyrig, « Monnaies hellénistiques. XII. Questions aradiennes », *RN*, 1964, p. 9-50 (Seyrig 1986, p. 79-120).

SEYRIG 1970A

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 89. Les dieux armés et les Arabes en Syrie », *Syria* 47, 1970, p. 77-112.

SEYRIG 1970B

H. Seyrig, « Un bas-relief galiléen », *MUSJ* 46, 1970, p. 203-205 (Seyrig 1985, p. 487-489).

SEYRIG 1971A

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 93. Bêl de Palmyre », *Syria* 48, 1971, p. 85-114.

SEYRIG 1971B

H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 95. Le culte du Soleil en Syrie à l'époque romaine », *Syria* 48, 1971, p. 337-373.

SEYRIG 1971C

H. Seyrig, « Les dieux syriens en habit militaire », *AAAS* 21, 1971, p. 67-70 (Seyrig 1985, p. 449-455).

SEYRIG 1971D

H. Seyrig, « Monnaies hellénistiques. XIX. Le monnayage de Hiérapolis de Syrie à l'époque d'Alexandre », *RN*, 1971, p. 11-21 (Seyrig 1986, p. 171-183).

SEYRIG 1971E

H. Seyrig, « Une statue cuirassée », *BMB* 24, 1971, p. 11-12 (Seyrig 1985, p. 131-134).

SEYRIG 1972A
H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 96. La résurrection d'Adonis et le texte de Lucien », *Syria* 49, 1972, p. 97-100.
SEYRIG 1972B
H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 98. Bas-relief des dieux de Hiérapolis », *Syria* 49, 1972, p. 104-108.
SEYRIG 1972C
H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 99. Intailles relatives à des cultes syriens », *Syria* 49, 1972, p. 108-112.
SEYRIG 1972D
H. Seyrig, « Antiquités syriennes. 100. La Tyché de Césarée de Palestine », *Syria* 49, 1972, p. 112-115.
SEYRIG 1973
H. Seyrig, « Le prétendu syncrétisme solaire syrien et le culte de Sol Invictus », *Les syncrétismes dans les religions grecque et romaine*, Paris, 1973, p. 147-151 (Seyrig 1985, p. 443-447).
SEYRIG 1985
H. Seyrig, *Scripta varia*, Paris, 1985.
SEYRIG 1986
H. Seyrig, *Scripta numismatica*, Paris, 1986.
SEYRIG & STARCKY 1953
H. Seyrig & J. Starcky, « Antiquités syriennes. 41 bis. Genneas et les dieux cavaliers en Syrie », *Antiquités syriennes* 4, Paris, 1953, p. 45-72.
SIEBERT 1990
G. Siebert, « Hermes », *LIMC* 5, 1990, p. 285-387.
SIMON 1990
E. Simon, « Hermes », *LIMC* 5, 1990, p. 285-387.
SKEELS & SKEELS 2001
F. & L. Skeels, *Le Liban connu et méconnu*, Beyrouth et Reading, 2001 (trad. de *Highways and byways of Lebanon*, Reading, 2000).
SOLER 2004
E. Soler, « D'Apollonios de Tyane à l'empereur Julien : l'importance d'Antioche comme lieu de pèlerinage et centre philosophique grecs », *Antioche de Syrie* (*Topoi Suppl.* 5), Lyon, 2004, p. 381-399.
SOMMER 2003
M. Sommer, « Konstruktion einer Landschaft. Zur Entstehung einer sakralen Topographie der Bekaa-Ebene (Libanon) in der Konsolidierungsphase römischer Herrschaft (1. Jahrhundert n. Chr.) », *Historia* 52, 2003, p. 209-224.
SOTINEL 2004
C. Sotinel, « La disparition des lieux de culte païens en Occident : enjeux et méthodes », *Hellénisme & christianisme*, éd. M. Narcy & É. Rebillard, Villeneuve d'Ascq, 2004, p. 35-60.
SOURDEL 1952
D. Sourdel, *Les cultes du Hauran à l'époque romaine*, Paris, 1952.
SOURDEL-THOMINE 1952-1954
J. Sourdel-Thomine, « Les anciens lieux de pèlerinage damascains d'après les sources arabes », *BÉO* 14, 1952-1954, p. 65-85.
SOURDEL-THOMINE 1957

J. Sourdel-Thomine (éd.), *Al-Harawī. Guide des lieux de pèlerinage*, Damas, 1957.

SOURDEL-THOMINE 1987-1989

J. Sourdel-Thomine, « Traditions d'emprunt et dévotions secondaires dans l'islam du XII[e] siècle », *Revue des études islamiques* 55-57, 1987-1989, p. 319-327.

SOYEZ 1972

B. Soyez, « Le bétyle dans le culte de l'Astarté phénicienne », *MUSJ* 47, 1972, p. 147-169.

SOYEZ 1977

B. Soyez, *Byblos et la fête des Adonies*, Leyde, 1977.

SPEIDEL 1980

M.P. Speidel, *Mithras-Orion*, Leyde, 1980.

SPIESER 1976

J.-M. Spieser, « La christianisation des sanctuaires païens en Grèce », *Neue Forschungen in griechischen Heiligtümern*, éd. U. Jantzen, Tübingen, 1976, p. 309-320.

STARCKY 1971-1972

J. Starcky, « Arca du Liban », *Cahiers de l'Oronte* 10, 1971-1972, p. 103-117.

STARCKY 1975-1976

J. Starcky, « Stèle d'Élahagabal », *MUSJ* 49, 1975-1976, p. 501-520.

STEIN 1994

A. Stein, « A Tyrian Sealing », *Tel Anafa* 1/1, éd. S.C. Herbert, Ann Arbor, 1994, p. 261-263.

STUCKY 1973

R.A. Stucky, « Prêtres syriens I. Palmyre », *Syria* 50, 1973, p. 163-180.

STUCKY 1976

R.A. Stucky, « Prêtres syriens II. Hiérapolis », *Syria* 53, 1976, p. 127-140.

STUCKY 1984

R.A. Stucky, *Tribune d'Eschmoun*, Bâle, 1984.

STUCKY 1993

R.A. Stucky, *Die Skulpturen aus dem Eschmun-Heiligtum bei Sidon*, Bâle, 1993.

STUCKY 1998

R.A. Stucky, « Le temple d'Echmoun à Bostan ech-Cheikh », *Liban, l'autre rive*, Paris, 1998, p. 133-138.

STUCKY 2002

R.A. Stucky, « Das Heiligtum des Ešmun bei Sidon in vorhellenistischer Zeit », *ZDPV* 118, 2002, p. 66-86.

STUCKY 2005

R.A. Stucky (éd.), *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon*, Bâle, 2005.

SZNYCER 1985

M. Sznycer, « Brèves remarques sur l'inscription phénicienne de Chypre, *CIS* I, 5 », *Semitica* 35, 1985, p. 47-50.

TALLON 1967

M. Tallon, « Sanctuaires et itinéraires romains du Chouf et du sud de la Beqa' », *MUSJ* 43, 1967, p. 233-250.

TALLON 1968

M. Tallon, « Monuments romains et vestiges antiques en bordure du Djebel Akroum », *MUSJ* 44, 1968, p. 49-62.

TALLON 1972

M. Tallon, « Une inscription du Liban nord. Note sur les vestiges archéologiques mentionnés dans le texte », *MUSJ* 47, 1972, p. 109-119.

TARDIEU 1990

M. Tardieu, *Les paysages reliques*, Louvain et Paris, 1990.

TAYLOR 1971

G. Taylor, *The Roman temples of Lebanon/Les temples romains au Liban*, 2e éd., Beyrouth, 1971.

TEIXIDOR 1977

J. Teixidor, *The Pagan God*, Princeton, 1977.

TEIXIDOR 1979

J. Teixidor, *The Pantheon of Palmyra*, Leyde, 1979.

TEIXIDOR 1986

J. Teixidor, *Bulletin d'épigraphie sémitique (1964-1980)*, Paris, 1986.

THALMANN 1978

J.-P. Thalmann, « Tell Arqa (Liban Nord). Campagnes I-III (1972-1974) », *Syria* 55, 1978, p. 1-151.

THALMANN 1990

J.-P. Thalmann, « Tell ʻArqa, de la conquête assyrienne à l'époque perse », *Transeuphratène* 2, 1990, p. 51-57.

THALMANN 1998

J.-P. Thalmann, « Deux sanctuaires phéniciens : Arqa et Sarepta », *Liban, l'autre rive*, Paris, 1998, p. 132.

THALMANN 2000

J.-P. Thalmann, « TELL ARQA », *BAAL* 4, 2000, P. 5-74.

THALMANN 2006

J.-P. Thalmann, *Tell Arqa* 1. *Les niveaux de l'âge du Bronze*, Beyrouth, 2006.

THIERSCH 1925

H. Thiersch, « Zu den Tempeln und zur Basilika von Baalbek », *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-historische Klasse*, 1925, p. 1-24.

THOUMIN 1929

R. Thoumin, « Le culte de sainte Thècle dans le Jebel Qalamun », *Mélanges de l'Institut français de Damas (Section des Arabisants)* 1, 1929, p. 163-180.

TOTTI 1985

M. Totti, *Ausgewählte Texte der Isis- und Sarapis-Religion*, Hildesheim, New York et Zurich, 1985.

TRAN TAM TINH 1973

V. Tran tam Tinh, *Isis lactans*, Leyde, 1973.

TRAN TAM TINH 1983

V. Tran tam Tinh, *Sérapis debout*, Leyde, 1983.

TRAN TAM TINH 1990

V. Tran tam Tinh, « Isis », *LIMC* 5, 1990, p. 761-796.

TRÉHEUX 1992

J. Tréheux, *Inscriptions de Délos. Index* 1, Paris, 1992.

TRIANTI 2008

I. Trianti, « Ανατολικές Θεότητες στη Νότια Κλιτύ της Ακρόπολης », Η Αθήνα κατά τη Ρωμαϊκή Εποχή. Πρόσφατες ανακαλύψεις, νέες έρευνες. *Athens during the Roman Period. Recent Discoveries, New Evidence*, éd. S. Vlizos, Athènes, 2008, p. 391-410.

TROMBLEY 1993 & 1994

F.R. Trombley, *Hellenic Religion and Christianization c. 370-529*, Cologne, Leyde et New York, 2 vol., 1993-1994.

TROMBLEY 2004

F.R. Trombley, « Christian Demography in the *territorium* of Antioch (4th-5th c.) : Observations on the Epigraphy », *Culture and Society in Later Roman Antioch*, éd. J. Huskinson & I. Sandwell, Oxford, 2004, p. 59-85.

TUBACH 1994

J. Tubach, « Der Kalender von *Baʿalbek*-Heliopolis », *ZDPV* 110, 1994, p. 181-189.

TURCAN 1977

R. Turcan, « César et Dionysos », *Hommage à la mémoire de Jérôme Carcopino*, Paris, 1977, p. 317-325.

TZAFERIS 2008

V. Tzaferis, « Banias : The Town Center », *NEAEHL* 5, 2008, p. 1590-1592.

TZAFERIS & WILSON 1998

V. Tzaferis & J.F. Wilson, « Banias Dig reveals King's Palace [But which King ?] », *Biblical Archaeology Review* 24/1, 1998, p. 54-61.

UEHLINGER 1999

C. Uehlinger, « Leviathan », *DDD*, 1999, p. 511-515.

VAN ANDRINGA 2002

W. Van Andringa, *La religion en Gaule romaine*, Paris, 2002.

VAN ESS 1998

M. van Ess, *Héliopolis Baalbek 1898-1998*, Berlin, 1998.

VAN ESS 2008

M. van Ess (éd.), *Baalbek / Heliopolis. Results of Archaeological and Architectural Research 2002-2005* (*BAAL Hors-Série* 4), Beyrouth, 2008.

VAN ESS *ET AL.* 2003

M. van Ess *et al.*, « Archaeological Research in Baalbek. A preliminary report on the 2001-2003 seasons », *BAAL* 7, 2003, p. 109-144.

VAN ESS & PETERSEN 2003

M. van Ess & L. Petersen, « Excavations of a late Roman necropolis in Baalbek-Douris », *BAAL* 7, 2003, p. 83-107.

VAN ESS, RHEIDT *ET AL.* 2005

M. van Ess, K. Rheidt *et al.*, « Archaeological Research in Baalbek. A preliminary report on the 2004 and 2005 seasons », *BAAL* 9, 2005, p. 117-146.

VAN ESS & SADER 1998

M. van Ess & H. Sader, « Looking for Pre-Hellenistic Baalbek », *Baalbek. Image and Monument, 1898-1998*, éd. A. Neuwirth, H. Sader & T. Scheffler, Beyrouth et Stuttgart, 1998, p. 247-268.

VAN ESS & WEBER 1999

M. van Ess & T. Weber (éd.), *Baalbek*, Mayence, 1999.

VAUMAS 1954

É. de Vaumas, *Le Liban. Étude de géographie physique*, Paris, 1954.

VELLA 2000

N.C. Vella, « Defining Phoenician Religious Space : Oumm el-ʿAmed Reconsidered », *ANES* 37, 2000, p. 27-55.

VEYNE 1983A

P. Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, 1983.

VEYNE 1983B

P. Veyne, « “Titulus praelatus” : offrande, solennisation et publicité dans les ex-voto gréco-romains », *RA*, 1983, p. 281-300.

VEYNE 1986

P. Veyne, « Une évolution du paganisme gréco-romain : injustice et piété des dieux, leurs ordres ou “oracles” », *Latomus* 45, 1986, p. 259-283 (Veyne 2001, p. 281-310).

VEYNE 2001

P. Veyne, *La société romaine*, Paris, 2001.

VEYNE 2005

P. Veyne, *L’Empire gréco-romain*, Paris, 2005.

VIAN 1960

F. Vian, « Le mythe de Typhée et le problème de ses origines orientales », *Éléments orientaux dans la religion grecque ancienne*, Paris, 1960, p. 17-37.

VIKELA 1994

E. Vikela, *Die Weihreliefs aus dem Athener Pankrates-Heiligtum am Ilissos*, Mayence, 1994.

VIKELA & VOLLKOMMER 1992

E. Vikela & R. Vollkommer, « Melikertes », *LIMC* 6, 1992, p. 437-444.

WACHTER 2005

R. Wachter, « Die griechischen Inschriften », *Das Eschmun-Heiligtum von Sidon*, éd. R. Stucky, Bâle, 2005, p. 319-331.

WADDINGTON 1870

W.-H. Waddington, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie*, Paris, 1870.

WAGNER 1980

P. Wagner, *Der ägyptische Einfluss auf die phönizische Architektur*, Bonn, 1980.

WALISZEWSKI 1999A

T. Waliszewski, « Découvertes récentes sur le sanctuaire romain de Chhîm (Liban Sud) », *Topoi* 9/2, 1999, p. 595-606.

WALISZEWSKI 1999B

T. Waliszewski, « Chhim. Explorations, 1998 », *PAM* 10, 1999, p. 177-185.

WALISZEWSKI 2000

T. Waliszewski, « Chhim. Explorations, 1999 », *PAM* 11, 2000, p. 237-245.

WALISZEWSKI 2001

T. Waliszewski, « Chhîm. Explorations, 2000 », *PAM* 12, 2001, p. 297-306.

WALISZEWSKI 2003

T. Waliszewski, « Chhîm. Explorations, 2002 », *PAM* 14, 2003, p. 265-275.

WALISZEWSKI 2004

T. Waliszewski, « Chhîm. Explorations, 2003 », *PAM* 15, 2004, p. 303-310.

WALISZEWSKI 2006

T. Waliszewski, « From the Roman temple to the Byzantine basilica at Chhîm (south Lebanon) », *AHL* 23, 2006, p. 30-41.

WALISZEWSKI 2009

T. Waliszewski, « Du temple païen à la basilique chrétienne à Chhîm (Liban Sud). Évolution tardive du sanctuaire (fin III[E]-VIII[E] SIÈCLES APR. J.-C.) », *TOPOI* 16, 2009, P. 93-106.

WARDINI 2002

E. Wardini, *Lebanese Place-Names (Mount Lebanon and North Lebanon)*, Louvain, 2002.

WARREN 1870A

C. Warren, « The Temples of Coele-Syria », *PalEF-QS*, 1870, p. 183-209.

WARREN 1870B

C. Warren, « Summit of Hermon », *PalEF-QS*, 1870, p. 210-215.

WARREN 1870C

C. Warren, « Our Summer in the Lebanon, 1869 », *PalEF-QS*, 1870, p. 215-244.

WATTEL-DE CROIZANT 1995

O. Wattel-De Croizant, « À propos des mosaïques du Liban découvertes de 1975 à 1995 », *BSAF*, 1995, p. 135-148.

WEBER 1989

T. Weber, « ΔΑΜΑΣΚΗΝΑ. Landwirtschaftliche Produkte aus der Oase von Damaskus im Spiegel griechischer und lateinischer Schriftquellen », *ZDPV* 105, 1989, p. 151-165.

WEBER 1996

T. Weber, « Die Statuengruppe Jesu und der *Haimorrhoúsa* in Caesarea-Philippi », *DaM* 9, 1996, p. 209-216.

WEBER 2006

T. Weber, *Sculptures from Roman Syria in the Syrian National Museum at Damascus* 1. *From Cities and Villages in Central and Southern Syria*, Worms, 2006.

WEIGAND 1914

E. Weigand, « Baalbek und Rom. Die römische Reichskunst in ihrer Entwicklung und Differenzierung », *JDAI* 19, 1914, p. 37-91.

WEIGAND 1924-1925

E. Weigand, « Baalbek. Datierung und kunstgeschichtliche Stellung seiner Bauten », *Jahrbuch für Kunstwissenschaft*, 1924-1925, p. 77-99 et 165-200.

WEIPPERT 1999

M. Weippert, « Eine phönizische Inschrift aus Galiläa », *ZDPV* 115, 1999, p. 191-200.

WESTPHALEN 1999

S. Westphalen, « Vom Tempel zur Basilika. Das Heiligtum in byzantinischer Zeit », *Baalbek* , éd. M. van Ess & T. Weber, Mayence, 1999, p. 68-71.

WEULERSSE 1940

J. Weulersse, *L'Oronte*, Tours, 1940.

WIEGAND 1921, 1923 & 1925

T. Wiegand (éd.), *Baalbek. Ergebnisse der Ausgrabungen und Untersuchungen in den Jahren 1898 bis 1905*, Berlin et Leipzig, 1921-1925.

WIENHOLZ 2008

H. Wienholz, « The Relative Chronology of the Roman Buildings in Baalbek in View of their Architectural Decoration », *Baalbek / Heliopolis* (*BAAL Hors-Série* 4), éd. M. van Ess, Beyrouth, 2008, p. 271-285.

WILD 1973

S. Wild, *Libanesische Ortsnamen*, Beyrouth et Wiesbaden, 1973.

WILHELM 1913

A. Wilhelm, *Neue Beiträge zur griechischen Inschriftenkunde* 3, Vienne, 1913.

WILHELM 1946

A. Wilhelm, Αἰγυπτιακά 1, Vienne, 1946.

WILL 1949

E. Will, « La tour funéraire de la Syrie et les monuments apparentés », *Syria* 26, 1949, p. 258-313 (Will 1995, p. 629-686).

WILL 1950-1951

E. Will, « Au sanctuaire d'Héraclès à Tyr : l'olivier enflammé, les stèles et les roches ambrosiennes », *Berytus* 10, 1950-1951, p. 1-12 (Will 1995, p. 243-255).

WILL 1955
E. Will, « [Compte rendu de M. Chéhab, *Les terres cuites de Kharayeb*] », *Syria* 32, 1955, p. 327-331.
WILL 1959
E. Will, « L'adyton dans le temple syrien de l'époque impériale », *Études d'archéologie classique* 2, Nancy, 1959, p. 136-145 (Will 1995, p. 371-384).
WILL 1966
E. Will, « Du trilithon de Baalbek et d'autres appareils colossaux », *Mélanges offerts à Kazimierz Michalowski*, Varsovie, 1966, p. 725-729 (Will 1995, p. 925-929).
WILL 1975
E. Will, « Le rituel des Adonies », *Syria* 52, 1975, p. 93-105 (Will 1995, p. 289-301).
WILL 1983
E. Will, « Un vieux problème de la topographie de la *Beqā*ʿ antique : Chalcis du Liban », *ZDPV* 99, 1983, p. 141-146 (Will 1995, p. 589-594).
WILL 1985A
E. Will, *Le sanctuaire de la déesse syrienne*, Paris, 1985.
WILL 1985B
E. Will, « Un problème d'*interpretatio graeca* : la pseudo-tribune d'Echmoun à Sidon », *Syria* 62, 1985, p. 105-124 (Will 1995, p. 199-218).
WILL 1985C
E. Will, « La maquette de l'adyton du temple A de Niha (Beqa) », *Le dessin d'architecture dans les sociétés antiques*, Strasbourg et Leyde, 1985, p. 277-281 (Will 1995, p. 385-392).
WILL 1987
E. Will, « La Tour de Straton : mythes et réalités », *Syria* 64, 1987, p. 245-251 (Will 1995, p. 33-39).
WILL 1988A
E. Will, « Les villes nouvelles des époques hellénistique et romaine en Syrie, Phénicie, Palestine et Transjordanie », *La ville neuve, une idée de l'Antiquité ?*, éd. J.-L. Huot, Paris, 1988, p. 127-138 (Will 1995, p. 457-468).
WILL 1988B
E. Will, « Eshmoun », *LIMC* 4, 1988, p. 23-24.
WILL 1989
E. Will, « Les villes de la Syrie à l'époque hellénistique et romaine », *Archéologie et histoire de la Syrie* 2, éd. J.-M. Dentzer & W. Orthmann, Sarrebrück, 1989, p. 223-250 (Will 1995, p. 469-496).
WILL 1990
E. Will, « À propos de quelques monuments sacrés de la Syrie et de l'Arabie romaines », *Petra and the Caravan Cities*, éd. F. Zayadine, Amman, 1990, p. 197-205 (Will 1995, p. 279-287).
WILL 1991
E. Will, « L'espace sacrificiel dans les provinces romaines de Syrie et d'Arabie », *L'espace sacrificiel dans les civilisations méditerranéennes de l'Antiquité*, éd. R. Étienne & M.-T. Le Dinahet, Lyon, 1991, p. 259-263 (Will 1995, p. 327-334).
WILL 1995
E. Will, *De l'Euphrate au Rhin*, Beyrouth, 1995.
WILL 1996
E. Will, « Adonis chez les Grecs avant Alexandre », *Transeuphratène* 12, 1996, p. 65-72.

Wilson 2004
J.F. Wilson, *Caesarea Philippi*, New York, 2004.
WOLFF 1993
S.R. Wolff, « Archaeology in Israel », *AJA* 97, 1993, p. 135-163.
WROTH 1899
W.W. Wroth, *A Catalogue of Coins in the British Museum. Galatia, Cappadocia and Syria*, Londres, 1899.
XELLA 1991
P. Xella, *Baal Hammon*, Rome, 1991.
XELLA 2001
P. Xella, « Le soi-disant “Dieu qui meurt” en domaine phénico-punique », *Transeuphratène* 22, 2001, p. 63-77.
XELLA & ZAMORA 2004
P. Xella & J.-Á. Zamora, « Une nouvelle inscription de Bodashtart, roi de Sidon, sur la rive du Nahr al-Awwāli près de Bustān ēš-Šēẖ », *BAAL* 8, 2004, p. 273-299.
XELLA, ZAMORA LÓPEZ *ET AL.* 2005
P. Xella, J.-Á. Zamora López *et al.*, « Prospection épigraphique et archéologique dans la région du Nahr al-Awali (Saïda/Sidon) », *BAAL* 9, 2005, p. 269-290.
YASMINE 2005
J. Yasmine, « Remaniements de temples d'époque romaine ; les cas de Niha et de Faqra. L'apport de l'étude métrologique », *BAAL* 9, 2005, p. 301-316.
YASMINE 2009
J. Yasmine, « Transformations monumentales de sanctuaires et de temples ruraux antiques : les cas de Niha et Hardine », *Topoi* 16, 2009, p. 121-152.
YON 2002A
J.-B. Yon, *Les notables de Palmyre*, Beyrouth, 2002.
YON 2002B
J.-B. Yon, « Un ex-voto inscrit de la montagne libanaise », *BAAL* 6, 2002, p. 325-328.
YON 2004
J.-B. Yon, « Un ordre divin à Byblos. Dédicace sur un trône de pierre », *BAAL* 8, 2004, p. 315-321.
YON 2005
J.-B. Yon (avec C. Apicella), « Inscriptions de Sidon conservées à Byblos », *BAAL* 9, 2005, p. 291-299.
YON 2007
J.-B. Yon, « De l'araméen en grec », *Mélanges en l'honneur de Jean-Paul Rey-Coquais* (*MUSJ* 60), éd. J.-B. Yon & P.-L. Gatier, Beyrouth, 2007, p. 381-429.
YON 2007-2009
J.-B. Yon, « Coiffeurs et barbiers dans les sanctuaires du Proche-Orient », *Tempora* 18, 2007-2009, p. 81-94.
YON 2009A
J.-B. Yon, « Les inscriptions grecques et latines de Nahr el-Kalb », *Le site de Nahr el-Kalb* (*BAAL Hors-Série* 5), éd. A.-M. Maïla-Afeiche, Beyrouth, 2009, p. 303-314.
YON 2009B
J.-B. Yon, « Les inscriptions d'Hosn Sfiré », *Topoi* 16, 2009, p. 189-206.
YOSHIKO REED 2005

A. Yoshiko Reed, *Fallen Angels and the History of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge, 2005.

YOYOTTE 1954

J. Yoyotte, « Prêtres et sanctuaires du nome Héliopolite à la Basse Époque », *BIFAO* 54, 1954, p. 83-115.

ZOUHDI 1961-1962

B. Zouhdi, « La légende d'Orion et la statue découverte à Bloudan », *AAS* 11-12, 1961-1962, p. 89-98 (en arabe).

ZUCKER 1953

F. Zucker, « Ein angebliches Zeugnis für eine syrisch-hellenistische Götterdreiheit », *APF* 15, 1953, p. 61-70.

Compléments bibliographiques 2009-2012

ALIQUOT 2009A

J. Aliquot, « Histoire et épigraphie de la Gaulanitide : le cas de Mashara (Syrie) », *The History and Antiquities of Al-Golan. The international colloquium 2007-2008*, Damas, 2009, p. 129-137.

ALIQUOT 2009B

J. Aliquot, « Les antiquités de Deir el-Qalaa (Liban) dans les archives du Père Sébastien Ronzevalle », *MUSJ* 62, 2009, p. 75-128.

ALIQUOT 2010A

J. Aliquot, « Dans les pas de Damascius et des néoplatoniciens au Proche-Orient : cultes et légendes de la Damascène », *REA* 112/2, 2010, p. 363-374.

ALIQUOT 2010B

J. Aliquot, « Au pays des bétyles : l'excursion du philosophe Damascius à Émèse et à Héliopolis du Liban », *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 21, 2010, p. 305-328.

ALIQUOT 2011

J. Aliquot, « [Compte rendu de E.A. Myers, *The Ituraeans and the Roman Near East. Reassessing the Sources*, Cambridge, 2010] », *Topoi* 17, 2011, p. 701-705.

ALIQUOT 2012

J. Aliquot, « Entre la Grèce et Rome : les cultes du Liban d'Alexandre à Constantin », *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, Catalogue de l'exposition des Musées d'art et d'histoire de Genève, 30 novembre 2012 – 31 mars 2013, éd. M. Martiniani-Reber, A.-M. Maïla-Afeiche et M.-A. Haldimann, Milan, 2012, p. 85-95.

ALPI 2009

F. Alpi, « Une nouvelle dédicace héliopolitaine de Beyrouth », *BAAL* 13, 2009, p. 253-256.

ALPI 2011

F. Alpi, « Byblos ou Béryte ? Note épigraphique à propos d'un rescapé », *La pioche et la plume. Autour du Soudan, du Liban et de la Jordanie. Hommages archéologiques à Patrice Lenoble*, éd. V. Rondot, F. Alpi et F. Villeneuve, Paris, 2011, p. 125-130.

BOWERSOCK 2009

G.W. Bowersock, « [Compte rendu de J. Aliquot, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* 11. *Mont Hermon (Liban et Syrie)*, Beyrouth, 2008] », *Topoi* 16, 2009, p. 609-616.

BUTCHER 2010

K. Butcher, « Ambrosia in Damascus ? », *Numismatic Chronicle* 170, 2010, p. 85-91.

ECK 2010

W. Eck, « Weihungen an Iupiter Optimus Maximus Heliopolitanus, Venus und Merkur in Beirut und in Obergaliläa », *Chiron* 40, 2010, p. 175-185.

GASPERINI 2008

L. Gasperini, « Su una nuova dedica a Ζεὺς Ἡλιουπολείτης dal Libano », *Scritti di epigrafia greca*, éd. A. Arnaldi et S.M. Marengo, Rome, 2008, p. 521-528.

GATIER 2012

P.-L. Gatier, « Le Liban à l'époque byzantine : religion et pouvoir », *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, Catalogue de l'exposition des Musées d'art et d'histoire de Genève, 30 novembre 2012 – 31 mars 2013, éd. M. Martiniani-Reber, A.-M. Maïla-Afeiche et M.-A. Haldimann, Milan, 2012, p. 133-139.

GAWLIKOWSKI 2011

M. Gawlikowski, « [Compte rendu de J. Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009] », *Topoi* 17, 2011, p. 697-700.

KROPP 2009

A.J.M. Kropp, « The cults of Ituraean Heliopolis (Baalbek) », *JRA* 22, 2009, p. 365-380.

KROPP 2010A

A.J.M. Kropp, « Jupiter, Mercury and Venus of Heliopolis (Baalbek). The images of the "triad" and its alleged syncretisms », *Syria* 87, 2010, p. 229-264.

KROPP 2010B

A.J.M. Kropp, « [Compte rendu de J. Aliquot, *La vie religieuse au Liban sous l'Empire romain*, Beyrouth, 2009] », *Tempora* 19, 2010, p. 255-260.

KROPP 2011

A.J.M. Kropp, « Anatomy of a Phoenician goddess : the Tyche of Berytus and her acolytes », *JRA* 24, 2011, p. 389-407.

KROPP 2012

A.J.M. Kropp, « A new altar of the "triad" of Heliopolis (Baalbek) at the Museum of Adıyaman », *Syria* 89, 2012, p. 141-150.

KROPP & LOHMANN 2011

A.J.M. Kropp & D. Lohmann, « 'Master, look at the size of those stones ! Look at the size of those buildings !' Analogies in Construction Techniques Between the Temples at Heliopolis (Baalbek) and Jerusalem », *Levant* 43, 2011, p. 38-50.

MACDONALD 2009A

M.C.A. Macdonald, *Literacy and Identity in Pre-Islamic Arabia*, Farnham.

MACDONALD 2009A

M.C.A. Macdonald, « Arabs, Arabia, and Arabic before Late Antiquity », *Topoi* 16, p. 277-332.

MARTINIANI-REBER, MAÏLA-AFEICHE & HALDIMANN 2012

M. Martiniani-Reber, A.-M. Maïla-Afeiche et M.-A. Haldimann (éd.), *Fascination du Liban. Soixante siècles d'histoire de religions, d'art et d'archéologie*, Catalogue de l'exposition des Musées d'art et d'histoire de Genève, 30 novembre 2012 – 31 mars 2013, Milan, 2012.

NORDIGUIAN 2009

L. Nordiguian, « Sur les pas de Renan... La christianisation des temples païens dans l'arrière-pays de Byblos », *MUSJ* 62, 2009, p. 147-187.

REY-COQUAIS 2010-2011

J.-P. Rey-Coquais, « Le Liban chrétien des origines à Justinien », *Christian footprints in the Lebanon* (*AHA* 32-33), 2010-2011, p. 1-26.

YON 2009

J.-B. Yon, « Personnel religieux féminin au Proche-Orient hellénistique et romain », *Femmes, cultures et sociétés dans les civilisations méditerranéennes et proche-orientales de l'Antiquité* (*Topoi* Suppl. 10), éd. F. Briquel Chatonnet *et al.*, Lyon, 2009, p. 197-214.

YON 2010

J.-B. Yon, « Un relief de guerrier à Sfiré », *BAAL* 14, 2010, p. 345-354.

YON 2012

J.-B. Yon, *Inscriptions grecques et latines de la Syrie* 17/1. *Palmyre*, Beyrouth.

Index littéraire

Index épigraphique

1 La liste des ouvrages et des articles cités n'est pas exhaustive : elle privilégie les travaux qui permettent d'établir les textes de manière satisfaisante tout en facilitant l'accès à des données très dispersées. La ou les langues dans lesquelles les inscriptions citées sont rédigées sont indiquées entre crochets droits, à savoir l'araméen [A], l'araméen hatréen [H], l'araméen palmyrénien [Pa], le latin [L], le grec [G], le phénicien [Ph], le punique [Pu] et le safaïtique [S].

Index général

Table des illustrations

19 Fig. 18. Statuette en bronze dédiée à Orion. Musée national de Damas (inv. 13151). Photo J. Aliquot 2008.

20 Fig. 19. Les lieux de culte. Carte J. Aliquot 2009.

21 Fig. 20. Le poljé de Yammouné (**52**) : vue aérienne de 1938. Photo © Ifpo, photothèque.

22 Fig. 21. Bornage de Qalaat Faqra (**31**). Photo J. Aliquot 2009.

23 Fig. 22. Extrait du carnet du P. René Mouterde indiquant la localication des marques *MER* et du « signe de Mercure » près du temple de Chlifa (**51**), *IGLS* 6, 2912. © Bibliothèque Orientale, Université Saint-Joseph de Beyrouth.

24 Fig. 23. Le portail du sanctuaire est d'Ain Aakrine (**8 B**). Photo J. Aliquot 2008.

25 Fig. 24. Mégalithe abandonné dans la carrière de Cheikh Abdallah à Baalbek. Photo J. Aliquot 2009.

26 Fig. 25. Sanctuaires et installations cultuelles rupestres. Carte J. Aliquot 2009.

27 Fig. 26. Temple et petit autel du grand sanctuaire de Baalbek (**54 A**). Photo J. Aliquot 2009.

28 Fig. 27. La cour du grand sanctuaire de Qalaat Faqra (**31 C**). Photo J. Aliquot 2008.

29 Fig. 28. Autels, tours cultuelles et édicules monumentaux. Carte J. Aliquot 2009.

30 Fig. 29. Autel monumental face à la tour de Qalaat Faqra (**31 A**). Photo J. Aliquot 2008.

31 Fig. 30. Les deux autels du grand sanctuaire de Baalbek (**54 A**). Vue restituée en perspective d'après Collart & Coupel 1951, pl. 64.

32 Fig. 31. L'autel-tour de Machnaqa (**23**). Photo J. Aliquot 2002.

33 Fig. 32. Cortège sacrificiel sur la façade du petit temple de Baalbek (**54 B**). Photo J. Aliquot 2009.

34 Fig. 33. Temples distyles *in antis*, prostyles et périptères. Carte J. Aliquot 2009.

35 Fig. 34. Plans de temples libanais. Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 117-118.

36 Fig. 35. Les ordres classiques dans les sanctuaires libanais. Carte J. Aliquot 2009.

37 Fig. 36. L'*adyton* du petit temple de Baalbek (**54 B**) : état actuel. Photo J. Aliquot 2009.

38 Fig. 37. L'*adyton* du petit temple de Baalbek (**54 B**) : restitution de D. Krencker. Dessin dans Wiegand 1923, pl. 17.

39 Fig. 38. Niche de l'*adyton* dans le grand temple de Yanouh (**24 B**). Photo J. Aliquot 2004.

40 Fig. 39. Portes-fenêtres latérales du grand temple de Yanouh (**24 B**). Photo J. Aliquot 2004.

41 Fig. 40. Vue en coupe de la *cella* et de la crypte du temple d'Ain Horché (**101**), avec un aperçu sur l'*adyton* restitué. Dessin d'H. Kohl, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 249, fig. 385.

42 Fig. 41. L'édicule monumental du sanctuaire d'Amrit. Photo J. Aliquot 2008.

43 Fig. 42. L'*adyton* du grand temple de Niha (**59 A**) : état actuel. Photo J. Aliquot 2002.

44 Fig. 43. L'*adyton* du grand temple de Niha (**59 A**) : restitution de D. Krencker. Dessin dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 114, fig. 155.

45 Fig. 44. Maquette de l'*adyton* du grand temple de Niha (**59 A**). Musée national de Beyrouth. Plan d'H. Kalayan, dans Will 1985c, fig. 4.

46 Fig. 45. Le réseau des sanctuaires et des villages du Liban. Carte J. Aliquot 2009.

47 Fig. 46. Cuve cultuelle de Deir el-Qalaa (**36**). Photo J. Aliquot 2008.

48 Fig. 47. Salle annexe barlongue sur le côté sud-est du sanctuaire d'Ain Horché (**101**). Photo J. Aliquot 2003.

49 Fig. 48. Chapelle funéraire et autel au nord-est du sanctuaire de Qalaat ed-Diwan (**85**). Photo J. Aliquot 2004.

50 Fig. 49. Épitaphe d'Hochméa, vierge et prophétesse des grands dieux de Niha (**59**), *IGLS* 6, 2929. Musée national de Beyrouth. Photo © Ifpo, photothèque.

51 Fig. 50. Le relief du prêtre Narcissos, sur le podium du grand temple de Niha (**59 A**). Photo © Ifpo, photothèque.

52 Fig. 51. Reliefs du tombeau rupestre des *Iulii* à Saidnaya (**74**). Photo J. Aliquot 2008.

53 Fig. 52. La colonne funéraire de Qartaba. Musée national de Beyrouth. Photo D. Pieri et J.-S. Caillou, dans Gatier *et al.* 2004, p. 189, fig. 47.

54 Fig. 53. Dédicace grecque au dieu Balmarcod, à Deir el-Qalaa (**36**). Photo J. Aliquot 2008.

55 Fig. 54. Dédicace de Publius Postumius Auctus à Jupiter Balmarcod, *CIL* 3, 155. Photo J. Aliquot 2008.

56 Fig. 55. Autel dédié au dieu Hadaranès de Niha (**59**), *IGLS* 6, 2928. Musée national de Beyrouth. Photo © Ifpo, photothèque.

57 Fig. 56. Autel dédié au dieu Hadaranès de Niha (**59**), *IGLS* 6, 2928. Musée national de Beyrouth. Photo © Ifpo, photothèque.

58 Fig. 57. Buste de Sol sur un bloc du fronton du temple d'Ain Horché (**101**). Photo B. Condé, © Ifpo, photothèque.

59 Fig. 58. Le temple d'Ain Horché avec le buste de Luna sur son fronton arrière (**101**). Photo J. Aliquot 2003.

60 Fig. 59. Bas-relief sur le linteau de porte du petit temple de Baalbek (**59 B**). Dessin de D. Krencker, dans Wiegand 1923, p. 22, fig. 38.

61 Fig. 60. Linteau de la porte du temple de Chhim (**39 C**). Photo J. Aliquot 2002.

62 Fig. 61. L'Atargatis de Niha (**59**). Musée national de Beyrouth. Photo d'après Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 40, n° 16.

63 Fig. 62. L'Atargatis de Niha (**59**). Photo d'après Nordiguian 2005, p. 58.

64 Fig. 63. Les Dames du Liban. Carte J. Aliquot 2009.

65 Fig. 64. Dédicace latine de Salvius Julius à Balmarcod et à Junon, *AE* 1906, 190, à Deir el-Qalaa (**36**). Photo J. Aliquot 2008.

66 Fig. 65. La Dame de Yanouh (**24**). Musée national de Beyrouth. Photo d'après Gatier *et al.* 2004, p. 194, fig. 50.

67 Fig. 66. La Vénus d'Arca (**4**), au revers d'une monnaie frappée sous Antonin le Pieux. Photo d'après Hill 1910, pl. 13, 7.

68 Fig. 67. Prescription de Haloua (**89**), *IGLS* 11, 1. Photo J. Aliquot 2004.

69 Fig. 68. Shadrapha sur l'autel de Kafr el-Ma (Jawlan). Musée national de Damas. Photo J. Aliquot 2008.

70 Fig. 69. Bronze au type du Cronos ailé frappé à Byblos sous Antiochos IV Épiphane vers 168-164 av. J.-C. Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 212.

71 Fig. 70. Le culte de Cronos, Saturne et Connaros au Liban. Carte J. Aliquot 2009.

72 Fig. 71. La vallée du Barada, Souk Ouadi Barada et le haut-lieu de Nébi Abel (**82**). Photo J. Aliquot 2008.

73 Fig. 72. La dédicace de Nymphaios à Nébi Abel (**82**). Photo d'après Savignac 1912, p. 534.

74 Fig. 73. Relief de Connaros dans le petit temple de Baalbek (**54 B**), *IGLS* 6, 2841. Photo © Ifpo, photothèque.

75 Fig. 74. Leucothéa, Mélicerte et la lignée cadméenne au Proche-Orient. Carte J. Aliquot 2009.

76 Fig. 75. *Aegyptiaca* et *isiaca* de la Phénicie et du Liban à l'époque hellénistique et sous l'Empire romain. Carte J. Aliquot 2009.

77 Fig. 76. Bronze tyrien au type d'Hermès-Thot, règne de Gallien (253-268). Collection John A. Seeger, photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 125.

78 Fig. 77. Bas-reliefs de l'autel de Brahlia (**83**) : Apis, aspersoir, Tyché d'Abila au-dessus du dieu-fleuve Barada, caducée. Musée national de Damas. Photo J. Aliquot 2008.

79 Fig. 78. Idole en bronze du Jupiter héliopolitain provenant de Kafr Yasin. Musée de Berlin. Photo Hajjar 1977, pl. 85, n° 226.

80 Fig. 79. Bronze du dynaste Ptolémaios de Chalcis (73-72 av. J.-C.) : Zeus (avers) et les Dioscures cuirassés (revers). Collection Garth R. Drewry, photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 72.

81 Fig. 80. Bronze du dynaste Zénodore de Chalcis au type d'Athéna nicéphore. Collection J.S. Wagner, photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 192.

82 Fig. 81. L'Athéna de Zébédani. Musée national de Damas. Photo J. Aliquot 2009.

83 Fig. 82. Socle de statue de Beit Jallouk (**1**), inscription *SEG* 19, 884. Photo J. Aliquot 2009.

84 Fig. 83. Socle de statue de Beit Jallouk (**1**), inscription *SEG* 19, 884. Photo J. Aliquot 2002.

85 Fig. 84. Tétradrachme d'argent au type du Zeus-Hadad engainé, frappé à Damas sous Antiochos XII Dionysos en 84-83 av. J.-C. Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 731099.

86 Fig. 85. Tétradrachme d'argent au type d'Atargatis, frappé à Damas sous Démétrios III en 91-90 av. J.-C. Collection Semon Lipcer, photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 782052.

87 Fig. 86. Bronze de Damas au type d'Hermès, frappé à Damas sous Démétrios III en 96-95 av. J.-C. Collection J.S. Wagner, photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. n° 175.

88 Fig. 87. Tétradrachme d'argent au type de la Tyché de Damas et du Barada, frappé à Damas sous Tigrane II d'Arménie en 71-70 av. J.-C. Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. Triton XI, n° 286.

89 Fig. 88. Bronze de Damas à la nymphe (Halimédè ou Ambrosia), règne de Philippe l'Arabe (244-249). Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, réf. CNG 79, n° 658.

90 Fig. 89. Bronze de Damas au type du bébé arcadien Télèphe allaité par la biche, règne de Philippe l'Arabe (244-249). Photo Classical Numismatic Group, www.cngcoins.com, n° 208.

91 Fig. 90. Bronze de Béryte au type bachique, règne de Gordien III, 239-241 apr. J.-C. Photo www.wildwinds.com, réf. n° 64596.

92 Fig. 91. Bas-reliefs de l'*adyton* du petit temple de Baalbek (**54 B**) : la métamorphose d'Ambrosia. Photo J. Aliquot 2009.

117 Fig. 116. Beit Jallouk (**1**) : plate-forme de l’*adyton*. Photo J. Aliquot 2009.

118 Fig. 117. Akroum (**2**) : construction adventice entre la *cella* du petit temple (**A**), à droite, et le podium du grand temple (**B**), à gauche. Photo J. Aliquot 2009.

119 Fig. 118. Sfiré (**6**) : le grand sanctuaire (**A-C**), vue depuis le haut-lieu de la terrasse intermédiaire (**D**). Photo J. Aliquot 2009.

120 Fig. 119. Sfiré (**6**) : la plate-forme de l’*adyton* du grand temple (**A**). Photo J. Aliquot 2009.

121 Fig. 120. Sfiré (**6**) : la *cella* et la plate-forme de l’*adyton* du petit temple (**B**). Photo J. Aliquot 2009.

122 Fig. 121. Sfiré (**6**) : l’enceinte du sanctuaire de la terrasse intermédiaire (**D**). Photo J. Aliquot 2009.

123 Fig. 122. Sfiré (**6**) : la plate-forme du sanctuaire de la terrasse intermédiaire (**D**). Photo J. Aliquot 2009.

124 Fig. 123. Sfiré (**6**) : le temple du village (**F**). Photo J. Aliquot 2009.

125 Fig. 124. Ain Aakrine (**8**) : l’angle sud-est du péribole du sanctuaire ouest (**A**). Photo J. Aliquot 2008.

126 Fig. 125. Ain Aakrine (**8**) : le temple du sanctuaire est (**B**). Photo J. Aliquot 2008.

127 Fig. 126. Ain Aakrine (**8**) : habitat et installations artisanales à l’intérieur du péribole du sanctuaire est (**B**), au nord du temple. Photo J. Aliquot 2008.

128 Fig. 127. Bziza (**9**) : le temple. Photo J. Aliquot 2008.

129 Fig. 128. Bziza (**9**) : le podium du temple. Photo J. Aliquot 2008.

130 Fig. 129. Bziza (**9**) : le mur gouttereau ouest de la *cella*, à l’intérieur du temple. Photo J. Aliquot 2008.

131 Fig. 130. Asia (**11***) : blocs remployés à l’entrée du cimetière. Photo J. Aliquot 2009.

132 Fig. 131. Hardine (**12**) : le podium et le péristyle (restauré) du temple. Photo J. Aliquot 2008.

133 Fig. 132. Machnaqa (**23**) : plan du sanctuaire. Dessin Kalayan 1964.

134 Fig. 133. Machnaqa (**23**) : le noyau central de la tour cultuelle. Photo J. Aliquot 2002.

135 Fig. 134. Machnaqa (**23**) : la tour cultuelle. Photo J. Aliquot 2002.

136 Fig. 135. Yanouh (**24**) : plan restitué du site de Mar Girios. © G. Charpentier, Mission archéologique de Yanouh et de la vallée du Nahr Ibrahim 2004.

137 Fig. 136. Yanouh (**24**) : vues en coupe restituées du sanctuaire nord (**B**). © G. Charpentier, Mission archéologique de Yanouh et de la vallée du Nahr Ibrahim 2004.

138 Fig. 137. Yanouh (**24**) : le grand temple (**B**), vue du sud-ouest. Photo J. Aliquot 2004.

139 Fig. 138. Yanouh (**24**) : le grand temple (**B**), vue de l’est. Photo J. Aliquot 2004.

140 Fig. 139. Yanouh (**24**) : le podium du petit temple (**C**), vue du sud-est. Photo J. Aliquot 2004.

141 Fig. 140. Afqa (**25**) : la source du Nahr Ibrahim, l’antique Adonis, vue aérienne de 1938. Photo © Ifpo, photothèque.

142 Fig. 141. Afqa (**25**) : le temple. Photo J. Aliquot 2002.

143 Fig. 142. Sarba (**30**) : podium du temple sous le monastère moderne. Photo J. Aliquot 2002.

144 Fig. 143. Qalaat Faqra (**31**) : le secteur de la tour (**A**). Photo J. Aliquot 2008.

145 Fig. 144. Qalaat Faqra (**31**) : la tour (**A**). Photo J. Aliquot 2008.

146 Fig. 145. Qalaat Faqra (**31**) : la tour (**A**), restitution de la façade (sans le couronnement pyramidal). D'après B. Schulz, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, p. 50, fig. 73.

147 Fig. 146. Qalaat Faqra (**31**) : l'autel monumental restauré face à la tour (**A**). Photo J. Aliquot 2008.

148 Fig. 147. Qalaat Faqra (**31**) : la basilique chrétienne protobyzantine accolée au petit temple (**B**). Photo J. Aliquot 2008.

149 Fig. 148. Qalaat Faqra (**31**) : cuve cultuelle païenne remployée dans le petit temple (**B**) transformé en baptistère. Photo J. Aliquot 2008.

150 Fig. 149. Qalaat Faqra (**31**) : le grand sanctuaire (**C**). Photo J. Aliquot 2009.

151 Fig. 150. Qalaat Faqra (**31**) : plan restitué du grand sanctuaire (**C**). Dessin T. von Lüpke & W. Hensch, dans Krencker & Zschietzschmann 1938, pl. 20.

152 Fig. 151. Aintoura (**34**) : le sanctuaire, vue du nord-ouest. Photo J. Aliquot 2008.

153 Fig. 152. Deir el-Qalaa (**36**) : ruines du grand temple (**A**) intégrées dans l'église et le couvent modernes. Photo J. Aliquot 2008.

154 Fig. 153. Deir el-Qalaa (**36**) : le petit temple (**B**) et l'aire sacrée. Photo J. Aliquot 2008.

155 Fig. 154. Jabal Knissé (**37***) : blocs épars sur le site, la Békaa et l'Hermon. Photo J. Aliquot 2009.

156 Fig. 155. Chhim (**39**) : plan du site. Dessin P. Piraud-Fournet 2009, d'après M. Puszkarski, dans Ortali-Tarazi & Waliszewski 2002b, p. 13, fig. 5.

157 Fig. 156. Chhim (**39**) : le village (**E**) et le temple romain (**C**). Photo J. Aliquot 2003.

158 Fig. 157. Kadesh (**42**) : plan au sol du temple, d'après Fisher, Ovadiah & Roll 1984a, p. 150, fig. 3.

159 Fig. 158. Harbata (**47***) : statue de Mercure au caducée. Musée national de Beyrouth. Photo Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 91, n° 50.

160 Fig. 159. Harbata (**47***) : statue d'un fidèle. Musée national de Beyrouth. Photo Doumet-Serhal *et al.* 1997, p. 88, n° 47.

161 Fig. 160. Yammouné (**52**) : dieu pâtre au chevreau. Musée national de Beyrouth. Photo © Ifpo, photothèque.

162 Fig. 161. Baalbek (**54**) : la ville antique et ses alentours. Carte J. Aliquot 2009.

163 Fig. 162. Baalbek (**54**) : la Qalaa et ses abords. Plan d'après van Ess 1998.

164 Fig. 163. Baalbek (**54**) : bâtiment turriforme sous le niveau de la cour du grand sanctuaire romain (**A**). Photo J. Aliquot 2008.

165 Fig. 164. Baalbek (**54**) : glacis sous le niveau de la cour du grand sanctuaire romain (**A**). Photo J. Aliquot 2008.

166 Fig. 165. Baalbek (**54**) : le podium inachevé du temple romain et le soubassement du sanctuaire hellénistique (**A**), vue du sud. Photo J. Aliquot 2009.

167 Fig. 166. Baalbek (**54**) : le petit temple (**B**), vue du nord-ouest. Photo J. Aliquot 2009.

168 Fig. 167. Baalbek (**54**) : la Tyché d'Antioche sur un caisson du plafond du péristyle du petit temple (**B**). Photo J. Aliquot 2009.